توضيح العقائد

في علم التوحيد

تأليف

عبد الرحمن الجزيري

مفتش أول مساجد الأوقاف

حقوق الطبع محفوظة للمؤلف

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على خاتم النبيين سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين (وبعد) فقد رأيت فى كتب الكلام دقة فى العبارة وخفاء فى الاسلوب فنشطت الى حل كثير من مشكلاتها التى يحتاج الطلاب الى فهمها كى يظفروا بمعرفة قواعده على وجه صحيح لااضطراب فيه ولا ارتباك . ويقفوا على حقيقة ادلته على وجه يقينى لاشك فيه ولا ارتياب فان كنت قد أحسنت العمل فى ذلك فانما هو فضل من الله ومنة والا فأنا عبد عاجز ضعيف لاحول لى ولا قوة الا بالله العلى القدير

وهو مشتمل على مقدمة وثلاثة أبواب كما ستراه مفصلا فيما يلى

هذا وانى اسأل الله تعالى ان يجعل عهد حضرة صاحب الجلالة مولانا الملك فؤاد المعظم عهد سعادة وهناء وارتقاء لجميع شعبه وأن يصون ذاته الكريمة ويحفظ ولى العهد المحبوب انه سميع الدعاء

مقدمة تشتمل على مباحث

المبحث الأول

تعريف علم الكلام

الباحثون فى علم التوحيد فريقان فريق جعل موضوعه المعلوم أى مايتعلق به العلم مطلقا سواء كان واجبا أو ممكنا أو ممتنعا . وفريق جعل موضوعه ذات الله وصفاته فقط

فالفريق الأول يحده بأنه علم يبحث فيه عن أحوال الواجب واحوال الممكن من حيث المبدأ والمعاد . فمثال الأول البحث عن أن ذات الواجب تقتضى الوجود الذاتى فلا يتخلف وجودها عنها أزلا وأبدا وأنها ليست مادية ولا مركبة ولا متعددة ولا محدودة ولا متحيزة فى مكان ولا تشبه ذات الحوادث والممكنات الخ ماسياتى بيانه

ومثال الثانى البحث عن أن الممكن جوهر وعرض وأنه مادى وأنه متغير وأنه يفنى ويعود الخ ماذكرود فى مباحث الامور العامة على أن المقصود الأول عند هذا الفريق انما هو العلم بواجب الوجود وصفاته وافعاله أما البحث عن أحوال الممكن فهو وسيلة لذلك لأن البحث عنه من حيث مبدأ خلقه يتعلق به اثبات الصانع الذى رجح

وجوده على عدمه بعد أن كانا مستويين والبحث عنه من حيث اعادته يتعلق به مسائل البعث والثواب والعقاب وغير ذلك من الامور التى تدل على عظمة الله وسلطانه وصدق الرسل الذين جاءوا من عنده .

فالبحث فى أحوال الممكنات والنظر فى استمرارها يؤدى الى معرفة صانعها واجب الوجود العليم القدير

وأما الفريق الثانى فانه يحدد بأنه العلم بالأحكام الشرعية الاعتقادية عن دليل قاطع سمعى وهذا الفريق يرى أن هذا العلم منحصر فيما تعبدنا الله تعالى به وكلفنا اعتقاده مما ورد فى كتابه تعالى وسنة رسوله عليه الصلاة والسلام من غير نظر فى أحوال العالم فهو ينكر منهج الفريق الأول ويعتبره مخاطرة ضارة وبدعة سيئة والحق أن كل شىء يتوسل به الى معرفة الله سبحانه وتعالى ويتوقف عليه تمحيص الادلة الشرعية والرد على المبطلين فان معرفته مطلوبة شرعا بناء على قاعدة مالا يتم الواجب الا به فهو واجب فتسميته البحث فى الادلة الكونية على الصانع القدير بدعة غير صحيح خصوصا أن الدين الاسلامى قد حث على النظر والاستدلال وأطلق للعقول العنان فى البحث والتفكير فى دائرة واسعة الأطراف والنواحى وحثها على النظر فى كل ماجاء به بشرط أن لاتتمرد على آياته البينات وأن لاتجحد قواعده التى يرشد اليها العقل السليم والمنطق الصحيح كما ستعرفه قريبا . ويسمى هذا العلم على رأى الفريق الأول علم الكلام أما الفريق الثانى فيسميه علم التوحيد وبديهى أنه بالمعنى الأول يشمل الامرين جميعا فهو أعم من الثانى

وقد عرفه بعضهم تعريفا جامعا للأمرين فقال انه العلم بالأحكام الشرعية الاعتقادية عن دليل قاطع عقلى أو سمعى أو وجدانى فقوله

عقلي يدخل به الفريق الأول وهم المتكلمون وقوله أو سمعي يدخل به الفريق الثاني وهم المحدثون والفقهاء . وقوله أو وجداني يدخل به الصوفية أما قوله العلم بالأحكام الشرعية فانه يتعلق بشرحه أمور

الاول معنى الحكم لغة فمعناه فى اللغة القضاء يقال حكم له وعليه بمعنى قضى ويطلق أيضا على العلم والحكمة فالحكيم العالم وصاحب الحكمة . ومعناه فى عرف أهل العلوم العربية النسبة التامة الخبرية كما فى قولك زيد قائم فان الحكم عندهم هو نسبة القيام لزيد

الثانى معني الحكم عند المنطقيين وهو عبارة عن ادراك النسبة بطريق الاذعان وتوضيح مذهبهم انهم يقولون ان المركب الخبرى نحو محمد جالس يسمى قضية وهذه القضية تشتمل على موضوع وهو محمد ومحمول وهو جالس ونسبة بينهما وهو تعلق الجلوس بمحمد وارتباطه به وهل هذه النسبة هى وقوع الجلوس فى حال الاثبات وعدم وقوعه فى حال النفى أو هى شيء آخر غير ذلك خلاف فبعضهم يقول انها غيره وان الوقوع واللاوقوع نسبة أخرى تتصف بها النسبة الأولى فيقال ان نسبة الجلوس لمحمد واقعة أو ليست بواقعة وبعضهم يقول انها عينه فليس هناك نسبة موجودة بين الموضوع والمحمول سوى الوقوع واللاوقوع فعلى الأول تكون اجزاء القضية أربعة موضوع ومحمول ونسبة يرد عليها الايجاب والسلب . ونسبة ثانية هى الايجاب والسلب أو الوقوع واللاوقوع

وتسمى النسبة الأولى كلامية وذهنية فمن حيث فهمها من الكلام تسمى كلامية ومن حيث ارتسامها فى ذهن السامع بعد النطق بالجملة وارتسامها فى ذهن المتكلم قبل النطق بها تسمى ذهنية فالنسبة الكلامية والنسبة الذهنية شيء واحد يختلفان بالاعتبار المتقدم .

اما النسبة الثانية وهى الوقوع واللاوقوع فانها تسمى النسبة الخارجية لحصولها فى ذاتها بقطع النظر عن دلالة الكلام لأنها حاصلة فى نفس الامر خارج التعقل من الكلام فان الوقوع واللاقوع لابد من واحدمنهمافى نفس الامر ويسمى الوقوع واللاقوع حكما ولكن من حيث ادراكه على وجه الاذعان كما سيأتى بعد هذا

أما على الثانى فان أجزاء القضية ثلاثه الموضوع والمحمول والنسبة بمعني الوقوع واللاوقوع وهذاهو الذى عليه المحققون ثم إن الوقوع واللاوقوع قديتصور فى ذاته من حيث أنه تعلق بين الموضوع والمحمول بقطع النظر عن الواقع ونفس الامر تعلق الثبوت والانتفاء ويسمى نسبة حكمية وقد يتصور باعتبار حصوله وعدم حصوله فى نفس الأمر وفى هذه الحالة لايخلو اما أن يكون التصور على سبيل التردد وهو الشك أوعلى سبيل الاذعان وهو الحكم فالنسبة بمعنى الوقوع واللاوقوع يتعلق بها ثلاث ادراكات الأول ادراكها فى ذاتها بقطع النظر عن حصولها فى نفس الأمر وهذا الادراك تصور حصول صورة الشيء فى النفس . الثانى ادراكها باعتبار حصولها فى نفس الأمر على سبيل التردد وهذا الادراك تصور أيضا الا انه يحتمل النقيض بخلاف الاول .

الثالث ادراكها على سبيل الاذعان وهذا الادراك تصديق وهو المسمى بالحكم فالذى يسمى الوقوع واللاوقوع حكما فانما يريد الوقوع واللاقوع من حيث ادراكها على وجه الاذعان والتصديق كما تقدم

فالحكم هو ادراك الوقوع على وجه الاذعان والتسليم سواء جرينا على القول الاول وهو أن هنالك نسبة سوى الوقوع واللاقوع أو جرينا على القول الثانى من أنه ليس هنالك سوى الوقوع واللاوقوع وسواء قلنا ان أجزاء القضية ثلاثة أو أربعة

الثالث معنى الحكم فى اصطلاح الاصوليين وهو خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين من حيث الطلب أو التخيير وهل المراد بالخطاب كلام الله النفسى القديم المتعلق بالطلب ازلا على رأى الاشعرى القائل بقدم تعلق الكلام أو المراد بالخطاب كلام الله الذى يتعلق بأفعال المكلفين عند وجودهم على رأى بعض الاشاعرة الذى يقول ان تعلق الكلام حادث فلا يتعلق فى الأزل كما سيأتى بيانه موضحا فى صفة الكلام أو المراد بالحكم ماحكم به وبالخطاب ماخوطب به كوجوب الصلاة

ثم ان الاحكام الشرعية عند الأصوليين تنقسم الى أربعة اقسام اذ هى عبارة عما خاطب الله به عباده وطلبه منهم كما عرفت وطلب الله سبحانه اما أن يكون طلب فعل مع المنع عن الترك ويسمى ايجابا ووجوبا لانه اذا نسب الى الله تعالى كان ايجابا واذا نسب الى الفعل كان وجوبا فيقال أوجب الله كذا فوجب وذلك كالصلاة والصيام والزكاة وحج البيت لمن استطاع اليه سبيلا ومن الواجبات بر الوالدين وصلة الارحام والوفاء بالعهد وايفاء الكيل والميزان والعدل وغير ذلك من الواجبات التي طلبها الله من عباده طلبا جازما ونهاهم عن تركها

واما أن يكون طلب ترك مع المنع عن الفعل كالقتل والسرقة والزنا واللواط وشهادة الزور وغير ذلك من الفواحش التى حرمها الله تعالى وطلب الكف عنها ونهى عن فعلها نهيا جازما . واما أن يكون طلب فعل مع عدم المنع عن الترك ويسمى ندبا كالنوافل التي تؤدى عقب الصلاة المفروضة وقبلها . واما أن يكون طلب ترك مع عدم النهى عن الفعل ويسمى كراهة . واما الاباحة فهى عدم طلب الفعل والترك بمعنى أن الله تعالى لم يطلب من عباده فعلها ولا تركها بل هم مخيرون

فيها كاللذات المباحة التي لا يترتب عليها ضرر أحد من خلق الله أو تقصير في حقوق الله ويرادف الواجب بهذا المعنى الفرض الا فى بعض أمور يسيرة ذكرت فى كتب الفقه

الرابع يصح أن يطلق العلم الخاص كعلم التوحيد وعلم النحو وهكذا على ثلاثة معان أحدها مسائله المبينة فيه. ثانيها التصديق بتلك المسائل. ثالثها الملكة الحاصلة من مزاولة تلك المسائل. والملكة هى الكيفية الراسخة فى النفس فان لم تكن راسخة فانها تسمى حالا فمثال الاولى الحياة والادراكات الراسخة والجهالات المستحكمة والآلام المزمنة. ومثال الثانية الادراكات التى تحصل أولا قبل ثبوتها واستقرارها فى النفس والآلام التى تعرض فى مبدأ أمرها قبل أن تزمن وهكذا

الخامس — يتضح مما تقدم أن للحكم معان ثلاثة وهى أولا النسبة الخبرية وهو معنى عرفى. الثانى ادراك تلك النسبة وهو معنى منطقى. الثالث خطاب الله وهو معنى أصولى. وأن العلم يصح اطلاقه على ثلاثة معان المسائل والتصديق بها والملكة وعلى هذا البيان فما معنى قولنا العلم بالاحكام الشرعية وما هو المعنى المراد من معانى العلم والحكم والجواب ان معنى قولنا العلم بالاحكام الشرعية العام المتعلق بها ثم اذا اريد بالحكم المعنى الاول وهو النسبة التامة الخبرية فانه يصح أن يراد من العلم احد معانيه الثلاثة فاذا أردت من العلم المسائل قلت المسائل المتعلقة بالنسبة الخبرية ومعلوم أن النسبة جزء من المسألة فيكون من باب تعلق الجزء بالكل. واذا أردت من العلم التصديق قلت التصديق بالنسب الخبرية يعنى ادراكها على طريق الاذعان فيكون من باب تعلق العلم بالمعلوم وهو ظاهر. واذا أردت بالعلم الملكة قلت الملكة

المتعلقة بالنسبة وقد عرفت ان الملكة مسببة عن مزاولة المسائل والنسبة جزء من المسألة فتكون سببا فى حصول الملكة فتعلق الملكة بها من باب تعلق المسبب بالسبب

أما اذا أردنا من الحكم ادراك النسبة فانه يصح أن نريد من العلم المسائل أو الملكة لان المسائل متعلقة بالادراك تعلق المعلوم بالعلم والملكة متعلقة بالادراك تعلق المسبب بالسبب ويصح أن يراد بالعلم التصديق أيضا ولكن بتكلف كثير وهو أن يراد بالعلم التصديق المطلق ويراد بالحكم التصديق الخاص

أما الحكم بالمعنى الأصولى فان ارادته لاتصح فى هذا المقام لان الغرض من افعال المكلفين أعمال الجوارح لانها هى التى يبحث عنها الاصولى وتعميم الافعال بمايشمل فعل القلب تكلف غير مراد

المبحث الثانى فى أسماء هذا العلم

وبيان ان الاسلام دين النظر والاستدلال

يسمى علم الكلام وعلم التوحيد والصفات وعلم أصول الدين

فأما تسميته بعلم الكلام فلأن مسألة الكلام كانت أشهر مباحثه التى كثر فيها النزاع حتى افضت الى ضرب بعض الائمة وسجنه

واما تسميته بعلم التوحيد والصفات فلان البحث عن توحيد الله وصفاته كالقدرة والارادة ونحوهما من صفات المعانى من اشهر مباحثه ايضا وذلك لأنه كما يبحث فى هذا العلم عن توحيد الله وصفاته فكذلك قد يبحث فيه عن احوال الممكنات كالبحث عن الجواهر والأعراض

كما تقدم وبديهى ان البحث عن احوال الممكنات فى ذلك العلم اقل شهرة من البحث عن صفات الله وتوحيده وايضا فان البحث عن وحدة الاله وصفات المعانى اشهر من البحث عن باقى صفات السلوب

واما تسميته بعلم اصول الدين فلأن علم التوحيد يتوقف عليه ثبوت الصانع وكونه واجب الوجود قادرا مريدا عالما مرسلا للرسل مصدقا لها . ومتى بلغت ذلك ثبت صدق ماجاءت به الرسل من كتاب وسنة . فعلم الكلام اصل للكتاب والسنة اللذين هما اصل لأحكام الدين فان الاحكام الشرعية الفرعية مستنبطة من الكتاب والسنة

لعلك تقول اذا كان علم الكلام اصلا للكتاب والسنة على الوجه الذى ذكر ومعلوم ان قواعد علم الكلام اذا لم تكن مطابقة للكتاب والسنة كانت فاسدة لايعول عليها فيكون الكتاب والسنة اصلان لعلم الكلام من هذه الجهة وقد قلت ان علم الكلام اصل لهما فيكون كل منهما اصلا لصاحبه متوقفا عليه وذلك باطل والجواب ان كلا منهما اصل لصاحبه من جهتين مختلفتين وذلك لأن علم الكلام أصل من حيث انه يتوقف عليه وجود الصانع الواجب وارسال الرسل وكتاب الله اصل من حيث انه يكون بعد ذلك مرجعا لايعتد بشىء ولا يعول عليه الا اذا كان مطابقا له وبيان ذلك ان العقائد الدينية تنقسم الى قسمين

قسم يستقل العقل بادراكه كوجود الصانع وعلمه وقدرته وارادته

وقسم لايستقل العقل بادراكه بل لابد فيه من السماع من الرسل وهذا هو مايتعلق باليوم الآخر كالحشر وأحوال الجنة والنار وأحوال القيامة . وكل من القسمين لايعتد به ولا يعول عليه الا اذا طابق كتاب الله تعالى وقول رسوله الصحيح لأن العقل الانسانى مهما أوتى من صفاء وقوة وذكاء فانه عرضه على الدوام للخطأ فلابدله

من أن يستند الى قوة معصومة من الخطأ فى مثل هذا الموقف الذى ينبني عليه سعادته الخالدة أوشقاؤه الدائم وتلك القوة هى قوة الوحى الذى يأتى من قبل العليم الخبير الذى لاتخفى عليه خافية ولا يعزب عن علمه مثقال ذرة من خردل فمتى استند العقل الى هذه القوة سلم من الخطأ وامن من الزلل

فعلم الكلام أصل للكتاب والسنة من حيث انه يشتمل على اثبات الصانع وارسال الرسول وبعد ذلك فان كل ما اشتمل عليه لايعتدبه الا اذا كان مطابقا لماجاءبه ذلك الرسول الصادق من عندالاله القادر فان للعقل قبل ذلك أن يفكر ما يشاء وينظر ماأراد حتىاذا ثبت مجىء رسول من عند الله وجب أن يذعن لما جاء به فالكتاب والسنة اصل لعلم الكلام من هذه الجهة يرشدك الى ذلك

ماورد فى الصحيح من أن النبي صلى الله عليه وسلم لما أخبر أنه أسرى به فى ليلة واحدة من مكة الى بيت المقدس ارتد بعض من آمن به ثم جاءوا أبا بكر وقالوا له ماذا تقول فى صاحبك وقد كذب هذه الكذبة التى لايسعها عقل فقال لهم أبو بكر انى أصدقه فى أبعد من من ذلك . أصدقهفىخبرالسماء يريد أنه قد صدقه فىاتصالهبربهبواسطة الوحى الذى ينزل عليه من السماء ومتي صدقه فى ذلك فانه يجب أن يؤمن بكل ماجاء بهوان كان قد يعلو على فهمه وذلك لانه قد آمن بأنه رسول من عند اله قادر لايعجزه شىء فى الأرض ولا فى السماء على أن الدين الاسلامى قدوسع للعقول المجالفى النظر والاستدلالفحث على النظر فى الكائنات والتفكير فى خاق الأرض والسموات والتأمل فى ترتيب الموجودات ليستيقنوا بانهامستندة الى صانع قدير وممتـــدة الوجود والبقاء من لدن حكيم خبير ويتأكدوا من ان ماجاءهم به

ذلك الرسول من تنزيه خالقهم ووحدانيته حق لا ريب فيه ولم يرض لهم أن يقلدوا فى ايمانهم متي كانوا قادرين على النظر والاستدلال

لعلك تقول اذا كان العقل مقيدا بما فى كتاب الله وسنة رسوله الصحيحة فما فائدة النظر بعد ذلك وكيف يقول بعضهم ان ايمان المقلد لا ينفع أليس هو فى هذه الحالة مقلدا لما فى الكتاب والسنة والجواب أنك قد عرفت انه بعد أن ثبت صدق رسالة النبى صلى الله عليه وسلم بالبراهين القاطعة والمعجزات الدائمة المتواترة اصبح من الضرورى الرجوع الى كل ماجاء به فليس التقيد بما جاء به القرآن تقليداً وانما هو ايمان بقضايا مبنية على أجلى البراهين واوضحها وأقواها على أننا نكرر ايضا انه كتاب الله هو الذى حث على النظر والاستدلال والآيات الواردة فى ذلك أكثر من أن تحصى

فالعقل يفكر ويتأمل ويرتب الأدلة والمقدمات بقدر وكتاب الله يشد اذره ويحفظه من الزيغ والضلال لان العقول البشرية مهما اوتيت من ذكاء وصفاء فهى عرضة للخطأ والزلل بدون نزاع اما الرسل فهم متصلون بالاله العليم الخبير الذى لا تخفى عليه خافية فى الارض ولا فى السماء فلا يخطئون فيما يبلغونه عنه على أى حال كما ذكرنا آنفا

ومن ذلك تعلم أن الدين الاسلامى دين صحيح لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه لأنه اطلق لعقول الناظرين العنان فى البحث والاستدلال وتحداهم فى كل ماجاء به من الاحكام وجادل المبطلين فى كل ما اوردوه من شبه فبرهن على خطئهم باوضح الادلة وأصدق المقدمات ولم يأت بشيء يعارض العقول السليمة والنظر الصحيح ولم يكلف الناس أن يؤمنوا بالمحال الذى لا تقبله العقول ولا تدركه الافهام عملا بالقاعدة المعروفة عند بعض الامم

(الدين فوق العقل) · وماذاك الا لكونه حقا لايرهب نزغات المبطلين وقوة لاتخشى هجمات الضالين كيف لا وهو دين القيمة الذى اطلق العقول من قيودها وسن للناس سبل النظر والتفكير وعلمهم معنى الاجتهاد فى المعقول والمنقول فمحال أن يعتريه وجل من مقارعة البراهين ومحال أن يطرقه وهن فى أى ناحيه من نواحيه ومحال ان يدركه الخطأ فى أى قضية من قضاياه بل قضاياه حارسة للعقل من الضلال وحافظته من الخطأ والزلل ومرجعه عند الحيرة والاضطراب فمن استمسك به فقد استمسك بالعروة الوثقى لا انفصام لها ومن حاد عنه فقد خسر خسرانا مبينا

المبحث الثالث

فى ترجمة أئمة علماء الكلام

ستعرف مما يأتى ان معظم الخلاف الواقع فى مسائل ذلك العلم قائم بين ثلاث فرق وهم الأشاعرة والمعتزلة والماتريدية غير أن الخلاف بين الأشاعرة والماتريدة ليس واسع الشقة وكلا الفريقين لا يطعن فى دين صاحبه وفضله أما الخلاف بين الأشاعرة والمعتزلة فانه شديد والنضال بينهم مصحوب بكثير من الجرح وضيق الصدر فلا يكاد احدهم ينزل مع صاحبه فى ميدان الجدل حتي يرميه بالجهالة أو الزندقة على أن هذا قد يكون ضمعو ضعف فى الجهاد العلمى والكشف عن الحقائق الفكرية فانه

مادام وجهة نظر المتنازعين تنزيه الله تعالى وتأييد رسله وحمل قضايا الدين على وجه ينطبق على العقل والشرع فليس من الحسن فى آداب المناظرة أن ينال احدهما من صاحبه وان يؤذيه فى كرامته ودينه ولكننى اعتقد أن سبب ذلك هو شدة الحرص على قضايا الدين والخوف عليها من أن تمسها يد التبديل فلا زالت التمس لكل واحد معذرة فيما يشوب نضاله من حدة ولا زلت اعتقد أن كل مناضل عن دين الله بقلب خالص مأجور سواء أصاب أم أخطا ان شاء الله تعالى

وبعد فلنتكلم فى المقصود من الترجمة فأما الاشاعرة فهم اتباع الاستاذ الجليل امام أهل السنة أبى الحسن الأشعرى رضى الله عنه واسمه على بن اسماعيل وجده الأعلى عبد الله أبو موسى الاشعرى صاحب رسول الله صلى الله عليه وسلم وبين ابى الحسن الاشعرى وجده ابى موسى أربعة آباء ولد سنة ستين ومائتين على الاشهر بالبصرة ودخل بغداد فأخذ الحديث عن الساجى أحد أئمة الحديث واخذ علم الكلام من أبى على الجبائى شيخ المعتزله ثم فارقه ورجع عن الاعتزال فصعد المنبر يوم الجمعة ونادى بأعلى صوته من عرفنى فقد عرفنى ومن لم يعرفنى انا فلان بن فلان كنت اقول بخلق القرآن وأن الله لا يرى فى الآخرة بالابصار وأن العباد يخلقون افعالهم وها انا ذا تائب من الاعتزال ثم صنف بعد رجوعه عن الاعتزال الموجز وهو فى ثلاث مجلدات رد به على الجهمية والمعتزلة ومقالات الاسلاميين والابانه . وأخص اصحاب الاشعرى الذين أخذوا عنه أربعة ابن مجاهد الطائى . وأبو الحسن الباهلى وبندار بن الحسن الصوفى . وابن مهدى الطبرى

والباهلى شيخ الاستاذ ابن ابى اسحاق الاسفراينى وابى بكر بن فورك وابن مجاهد هو شيخ ابى بكر الباقلانى

كان الاستاذ أبو الحسن شافعي المذهب على الصحيح تفقه على أبي إسحاق المروزى ونقل بعضهم أنه كان مالكي المذهب ويظهر أنه كان يفتي فى الفروع على المذهبين فاختلف المؤرخون فى مذهبه لهذا

وقد اجمع المؤرخون على أنه كان عالما جليلا واماما كبيرا متمسكا بدينه كل التمسك لا يفتر عن عبادة الله وطاعته وقد توفى سنة أربع وعشرين وثلاثمائة على الاشهر رضى الله عنه وأرضاه

وأما الماتريديه فهم منسوبون الى الامام أبى منصور الماتريدى واسمه محمد بن محمد بن محمود وماتريد اسم بلدة وهى محلة بسمرقند ويقال لها ماتريت بالتاء (المثناة) بدل الدال وهو حنفى المذهب وكان اماما جليلا وله مصنفات منها كتاب التوحيد وكتاب المقالات وكتاب رد اوائل الادلة وكتاب تأويلات القرآن توفى سنة ثلاث وثلاثين وثلاثمائة بعد وفاة ابى الحسن الأشعرى بقليل

ولم يكن الماتريدى من اتباع الأشعرى لأن الماتريدى هو مفصل مذهب الحنفية وأبو حنيفة وأصحابه قد اظهروا مذهب أهل السنة قبل ابى الحسن الأشعرى ومن قبل الأشعرى أيضا أبو محمد عبد الله ابن سعيد القطان فانه أظهر مذهب أهل السنة وقد خالف الحنفية فى بضع مسائل

وأما المعتزلة فرئيسهم واصل بن عطاء اعتزل مجلس ابى الحسن البصرى رحمه الله وجعل يقرر أن مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر فقال الحسن قد اعتزل عنا واصل فسموا المعتزلة وهم قد سموا أنفسهم اصحاب العدل والتوحيد . وقد كانت لهم دولة فى أوائل المائة الثالثة ساعدهم بعض الخلفاء فيها فشاع مذهبهم ولكنهم قد وجدوا مقاومة عنيفة من الاشاعرة والماتريدية فغلبوا على أمرهم

المبحث الرابع

في احكام الواجب والممكن والممتنع

الواجب عند المتكلمين يطلق على معنيين أحدهما ما يلزم المكلف اعتقاده من معرفة الله سبحانه وتنزيهه عن كل مالا يليق به بحيث لو اعتقد سوى ذلك يكون مرتدا عن دين الاسلام وليس هذا المعنى هو المراد عند الاصوليين والفقهاء لان الاصولى انما يبحث عن الواجب من حيث كونه متعلقا بعمل المكلف لان موضوع الفقه هو عمل المكلف فالفقيه يبحث عن عوارض عمل المكلف الذاتيه ونحوها فيقول الصلاة واجبة أو مندوبة الزكاة واجبة وهكذا أما المتكلم فانه يبحث عن الواجب من حيث كونه متعلقا بالاعتقاد فيقول معرفة الله واجبة بمعني أن اعتقاد ذلك أمر لازم من اعتقد خلافه فقد ارتد فالمتكلم يبحث عن الأحوال الذاتية للمعلوم وهو الواجب أو الممكن أو الممتنع من حيث اعتقادها وحاصل الفرق أن الواجب عند الأصوليين يتعلق بعمل المكلف وعند المتكلمين يتعلق باعتقاده وقد يذكر الفقهاء الواجب المتعلق بالاعتقاد فيقولون مثلا ان فرضية الصلاة يجب اعتقادها فمن ينكرها يكفر ولكن هذا نادر غير مقصود لهم بالبحث

ثانيهما يطلقون الواجب على مايقابل الممكن والممتنع وذلك لانهم يقسمون المعلوم أى مايتعلق به العلم الى واجب وممكن ومستحيل والمعلوم هو موضوع علم التوحيد كما عرفت لانه يبحث في علم التوحيد عن الصفات الذاتية ونحوها للواجب أو الأعراض الذاتية للممكن والممتنع

وهل الواجب والممكن والممتنع بديهية التصور فلا تحتاج الى تعريف يبين معنيتها أولا والجواب أنهـا ضرورية التصور لأن كل عاقل يدرك بالبداهة أن الانسان يجب كونه حيوانا ناطقا فلا ينفك عنه ذلك ويمتنع كونه حجرا ويمكن كونه كاتبا فمعنى الواجب والممكن والممتنع موجود فى نفسه بدون تعريف وبيان ومثلها فى ذلك ما اشتقت منه وهو الوجوب والامكان والامتناع

وقد عرفها بعضهم فقـال ان الواجب مايمتنع عند العقل عدمه أو مالايمكن عدمه . والممتنع . مايجب عند العقل عدمه . أو مالا يمكن وجوده والممـكن مالا يمتنع وجوده ولا عدمه . أو مالا يجب وجوده ولا عدمه

وقد اعترض تعريفها بهذا بأن فيه دورا ظاهرا لأن كل واحـد منها قد اخذ فى تعريف الآخر فتعريف الواجب اخذ فيه الممكن أو الممتنع ومعلوم أن المعرف وهو الواجب متوقف على تعريفه المأخوذ فيـه الممكن أو الممتنع وقد عرف الممكن بما لايجب وجوده ولا عدمه أو مالا يمتنع ذلك فأخذ الواجب فى تعريف الممكن فتوقف الممكن على الواجب والواجب على الممكن وذلك دور ظاهر وهكذا فى تعريف كل واحد منها مع الآخر . وقد اجيب عن هذا بأن هذه التعريفات ليست حقيقية بل هى تعريفات لفظية الغرض منها الضبط والتقريب لابيان الحقيقة والماهية وهذه لايضر فيها الدور كما هو مبين فى محله

ويقاس على تعريفها بذلك تعريف ما اشتقت منه فيقال الوجوب امتناع العدم . أو لاامكان العدم والامتناع هو وجوب العدم . أو لا امكان الوجود . والامكان هو لاوجوب الوجود والعدم او هو لا امتناع الوجود والعدم . وقد عرف بعضهم الواجب بما كان وجوده

من مقتضى ذاته والممكن مالاتقتضى ذاته وجودا ولاعدما والممتنع ماااقتضت ذاته العدم وهذا التعريف ببعض خواص الواجب والممكن والممتنع لأن لكل واحد من الثلاثة خواص يمتاز بها عن غيره

خواص الواجب

فالواجب يمتاز بثلاثة أمور أحدها كون ذاته تقتضى الوجود وما كان من مقتضى الذات فلا يتخلف عنها البتة . ثانيها استغناء ذاته عن الغير ويعبر عن الاستغناء بعدم الاحتياج .ثالثها وجوده الخاص وهو عين ذاته بدون احتياج الى شىء آخر فذات الواجب ممتازة وحدها عن جميع ماعداها ومن هذا يتضح لك أن تعريف الواجب بما اقتضت ذاته الوجود تعريف له بخاصة من خواصه المذكورة

وقد يطلق الوجوب على الواجب باعتبار هذه الخواص ومعنى هذا أن الوجوب غير الواجب طبعا فان الواجب هو الذات والوجوب ليس صفة للواجب بل هو صفة لنسبة الوجود له فيقال نسبة الوجود للواجب واجبة فاذا وصفت الله بالوجوب وقلت الله وجوب مثلا كان الحمل باطلا الا اذا اردت من الوجوب معنى من المعانى الثلاثة

فتقول الله ذو وجوب أى ذو كون ذاته تقتضى الوجود . أو ذو استغناء فى وجوده عن الغير أو ذو كون ذاته بحيث تمتاز عن غيرها وعلى كل فاطلاق الوجوب على ذات الواجب مجاز من باب اطلاق اللازم على الملزوم لان الوجوب يصح حمله على أحد المعانى الثلاثة وكل واحد منها لازم لذات الواجب

واذ قد عرفت أن الوجوب يصح اطلاقه على هذه المعانى الثلاثة يسهل عليك ادراك الخلاف فى كونه وجوديا أو عدميا زائدا على الذات أو عين الذات فمن قال انه عدمى نظر الى المعنى الثانى وهو أن

الوجوب عدم الاحتياج فالعدم جزء من مفهومه ومن قال انه عين الذات نظر الى المعني الثالث وهو أن الوجوب كون الذات تمتاز بنفسها عما عداها بدون زيادة معني آخر عليها فالخلاف بالنظر لهذين المعنيين وانما يتصور كون الخلاف حقيقيا بالنظر للمعني الاول وهو كون الذات تقتضى الوجود فمنهم من يقول إن هذا المعنى وجودى زائد على الذات ومنهم من يقول إنه أمر اعتبارى ليس زائدا على الذات وقد استدل من يقول انه عين الذات وليس أمرا زائدا عليها بأنه لو كان الوجوب أمرا زائدا على الذات له وجود فى الخارج لكان دائرا بين أمرين لاثالث لهما وهو إما أن يكون ممكنا او واجبا

لأن الموجودات الخارجية لاتخرج عن هذين الأمرين . لاجائز ان يكون الوجوب ممكنا لان الوجوب هو الذى صار به الواجب واجبا فاذا كان ممكنا يكون الواجب ممكنا من باب اولى والمفروض انه واجب وهذا تناقض . ولا جائز ان يكون واجبا لأنه لو كان واجبا لكان لنسبة وجوده وجوب ايضا والوجوب الثانى واجب ايضا وهكذا فيلزم التسلسل الممنوع ومتى بطل كونه واجبا او ممكنا بطل كونه موجودا فى الخارج وثبت انه مفهوم اعتبارى ليس زائدا على ذات الواجب وهو المطلوب

وقد رد هذا الدليل باختيار الشق الثانى وهو ان الوجوب امر وجودى واجب ولكن لا يلزم من كونه هو وجوديا ان يكون وجوبه المتصف به وجوديا وهذا معني قولهم وجوب الوجوب عين الوجوب ومحصله ان وجوب الذات زائد عليها ولكن وجوب ذلك الوجوب عين الوجوب

وقد استدل بعضهم على ان الوجوب ليس زائدا على ذات الواجب بأنه لو كان وجوديا زائدا فلا يخلوا إما ان يكون جزءا من ماهية

الواجب او عارضا لها قائما بها لاجائز ان يكون جزءا من ماهية الواجب لأن الواجب لذاته لايصح ان يكون مركبا من اجزاء يمتاز كل جزء منها عن الآخرلافى الخارج ولافى الذهن لانه لو جاز ان يكون الواجب مركبا لاحتاج المجموع من حيث هو مجموع الى كل جزء من الأجزاء لأن كل مركب هيئة غير اجزائها بالضرورة والواجب لذاته لايحتاج الى شيء ما . فان قلت ان ذاته عين اجزائه فليس محتاجا الى امر خارج عنه قلنا المركب من حيث هو مركب غير كل جزء من اجزائه حتما فالمركب محتاج لكل جزء من اجزائه وذلك ينافى الوجوب الذاتى ضرورة تقدم العلة على معلولها عقلا لأنه مستفيد الوجود منها وان كان كل منهما مرتبطا بصاحبه فى الوجود الخارجى فلا يعقل أن توجد العلة الآن وحدها ثم يوجد معلولها بعدها بلحظة لأن المعلول لو انفك عن علته طرفة عين لم تكن علة تامة له وان شئت مثلا يوضح لك ذلك فانظر الى اصبع متحركة بها خاتم فانك فى هذه الحالة تجزم بأن حركة الاصبع وحركة الخاتم مقترنان فى الوجود الخارجى وتجزم الى جانب هذا بأن حركة الاصبع متقدمة على حركة الخاتم بحسب ذاتها لانه لولا حركة الاصبع ماجاءت حركة الخاتم على أن هذا المثال تقريبى لان حركة الاصبع ليست علة تامة لحركة الخاتم بل الحركتان معا مسببتان عن المتحرك الذى أوجد الحركة من انسان أو حيوان ومن هنا نشأت فكرة العالم قديم عند الفلاسفة فانهم يعنون بذلك أن العالم ممكن فى ذاته قديم لغيره أو واجب لغيره ومعنى كونه قديما لغيره أو واجبا لغيره أنه غير مسبوق بالزمان

لان الواجب والقديم لذاته علة فيه وقد عرفت أن العلة لاتنفك عن المعلول فلا يمكن أن يتخلل بينهما زمان

فالفلاسفة يقولون إن الله تعالى واجب الوجود لذاته علة حقيقية تامة للعالم أجمع فهو مصدر وجود العالم والكل ممتد منه الا أن بعض العالم معلول له مباشرة فلا ينفك عنه أصلا كالعقول والمجردات وهذا هو الذى يقولون عنه انه ممكن فى ذاته قديم لغيره وبعضه حادث مسبوق بالزمان كالصور الشخصية ونحوها . وبيان مذهبهم أنهم يقولون

ان العالم ينقسم الى قسمين مادى وهو السموات ومافيها والأرض وماعليها ومجرد عن المواد وهو العقول العشرة والنفوس الناطقة

فأما القديم من المواد فهى الهيولى والصورة النوعية للمادة ومواد السموات وصورها واشكالها وسنجمل لك القول عن هذا فيما يلى

أولا العقول العشرة. زعموا ان تنزيه الأله يقتضى أن يكون واحدا من جميع الجهات فلا يصح أن يتعدد تعددا حقيقيا ولا تعددا لفظيا لأن مقام الألوهية يستلزم هذه الوحدة وبنوا على هذه القاعدة أن الاله الواحد من جميع جهاته لا يصدر عنه الا واحد بطريق التعليل اذ لو صدر عنه اثنان لتعدد تعددا لفظيا فيكون بالنسبة لصدور احدهما غيره بالنسبة لصدور الثانى وهذا الواحد يسمونه بالعقل الاول ويقولون انه مجرد عن المادة وهذا العقل له جهتان جهة قدم من حيث ان القديم علة له لما علمت من أن العلة مقترنة بالمعلول فى الوجود فليس بينه وبينها زمان .وجهة امكان من حيث انه مستفيد الوجود من الاله ومحتاج اليه لأن وجود المعلول ممتد من وجود علته فصدر عنه من جهة القدم العقل الثانى وصدر عنه من جهة الامكان الفلك الأول ويسمونه فلك الافلاك وصدر عن العقل الثانى عقل ثالث وفلك ثان وهكذا حتى تكاملت العقول عشرة والافلاك تسعة ويسمون العقل العاشر بالمبدأ الفياض لأنه الذى يفيض الوجود على العالم السفلى

والحق ان قول الفلاسفة هذا لادليل عليه ولاضرورة له بل هو باطل بطلانا واضحا فى ترتيب العقول العشرة لأن الأصل الذى بنوا عليه رأيهم هذا يترتب عليه محال وهو انه لايصح ان يوصف الاله بصفات لاحقيقية ولاسلبية لانه يتعدد تعددا لفظيا باعتبار تلك الصفات وهم وان قالوا ان الله لايتصف بصفات حقيقية ولكنهم لايسعهم انكار اتصافه بالصفات السلبية من كونه واحدا لاشريك له مجردا عن المادة فلا جسم له ولا يتحيز فى مكان الخ

على أن بعضهم قال بوصف الاله بالصفات الحقيقية وأيضا لماذا انتهت العقول عند العاشر ولماذا لم يصدر عنه غيره مادام هو مثلها له جهتان ومادام صالحا كغيره لأنه يكون علة لعقل آخر فهل سلبت عنه العلية وماسبب ذلك أو هى باقية وتخلف المعلول عنها . فهذا كلام لاينبغى الالتفات اليه

وقد استدل بعض الفلاسفة على أن الله علة فى وجود العالم بأن الاله معناه الغالب بالفعل لأنه لايصح أن يكون غالبا بالقوة فانه نقص فى حقه تعالى والغالب بالفعل يقتضى مغلوبا بالفعل فيجب أن لاينفك العالم عن الاله لحظة واحدة لأنه فى هذه اللحظة يكون الاله معطلا وذلك يستلزم أن يكون العالم صادرا عنه بطريق التعليل على الوجه الذى ذكر فى العقول . ولاريب فى أن قولهم هذا يستلزم عكس المطلوب لأن سلب الاختيار عن الاله والحكم بأن العالم صدر عنه بطريق التعليل نقص ظاهر تأباه العقول السليمة . وكيف يستقيم القول بأن مقام الألوهية المطلقة يستدعى الغلبة المطلقة مع القول بأن العالم صدر عنه بطريق القهر الذى يستدعى كونه مغلوبا . لعلك تقول ان الفلاسفة لاينفون عن الله المشئة والاختيار فهم متفقون مع المليين فى

أنه تعالى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل وانما يقولون ان مشئة الفعل لازمة لذاته كلزوم العلم والقدرة وسائر الصفات الكمالية ومن ذلك ايجاد العالم لأنه كمال لا يصح الانفكاك عنه . ولزومه بسبب كونه كمالا لا ينافي وصف الله تعالى بالاختيار ألا ترى أن من يريد أن يغمز عينه بابرة فانه يغمضها قهرا بسبب الخوف من الضرر ولكن هذا الغمض صادر باختياره فلا منافاة بين كون الشيء لا يتخلف لسبب من الاسباب وبين الاختيار

والجواب أن هذا لا يفيد الا أنه متصف بالاختيار في اللفظ فقط اما في المعنى فهو مكره على الايجاد بدون نزاع وتنزيه الاله يستدعي انه مختار في اللفظ وفي المعنى . على أن الفلاسفة يقولون ان معنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل ان علم فعل وان لم يعلم لم يفعل فهم يفسرون المشيئة بمعنى العلم ويقولون ان العلم لازم لذاته بطريق الايجاب فالفعل لازم لذاته أيضا أما المتكلمون فانهم يقولون ان المشيئة بمعنى القصد والاختيار فمعني ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل عندهم ان قصد فعل وان لم يقصد لم يفعل وتعلق القصد بالفعل والترك ليس لازما فلا شيء من الفعل والترك لازم لذاته . فمحل النزاع هو وصف الاله بالقصد والاختيار لفظا ومعنى فالفلاسفة يسلبون ذلك عنه ويعدون مايترتب عليه كمالا والمليون يثبتون اتصافه تعالى به بقطع النظر عن تخلف الفعل عنه والحق ظاهر مع المتكلمين لأن سلب الاختيار عن الاله لا يرضى به أي عقل سليم كما علمت . ومتي ثبت الاختيار بطل الحكم بان العالم صدر عنه بطريق التعليل أما قول الفلاسفة ان العالم كمال لا يصح الانفكاك عنه لأنه لو انفك عن الاله يكون عاطلا فانه فضلا عما فيه من نفي الاختيار عن الاله كما تقدم فانه غفلة عن مقام الالوهية لأن الاله كامل في

ذاته من جميع الجهات بقطع النظر عن ايجاد العالم واعدامه بل الكمال بالنسبة له تعالى أن يوجد العالم متي شاء ويعدمه متى اراد من غير أن يفيده وجود ذلك العالم كمالا وعدمه نقصا فهو سبحانه غني عن العالمين بكل معانى الكلمة أما صدور العالم عنه بطريق الاجبار فهو نقص يستلزم الحدوث

لعلك تقول ايضا ان القصد والأختيار تارة يكون كاملا وهو قصد الله تعالى وتارة يكون ناقصا وهو قصد الحادث فاما القصد الكامل فانه لا يلزم فيه سبق المقصود بالعدم بل متى وجد القصد وجد المقصود مقارنا له لأنه لا يحتاج بعد القصد الى مباشرة آلات واسباب يعمل بها فيتأخر المقصود عنه بخلاف قصد الحادث فانه يقصد فعل شيء ثم يباشر أسبابه التى يعمل بها فلا بد أن يسبق مقصوده زمن وبناء على هذا فانه يصح وصف الله بالقصد والاختيار حقيقة مع قدم العالم بالزمان لأن العالم يكون مقارنا للقصد فى الوجود الخارجى بدون أن يسبقه عدم فالقصد متقدم على المقصود بالذات لا بالزمان كتقدم الايجاد على الوجود فان الايجاد مقدم على الوجود تقدما ذاتيا غير مسبوق بزمن والا لزم ان يكون للايجاد ايجاد آخر ويتسلسل كما سيأتى وملخص القول فى ذلك أن اتصاف الاله بالقصد والاختيار لا ينافى القول بقدم العالم بالزمان لأن القصد الكامل لا يلزم أن يكون بينه وبين ما يتعلق به زمان فيكون مقدما عليه بالذات ويكونان متقارنين فى الوجود الخارجى وأما القصد الناقص فان أثره لا بد أن يكون حادثا لأنه لا يلزم من وجوده وجود المقصود بل لا بد من مباشرة آلات واسباب لايجاده بها

والجواب أنك قد علمت أن الفلاسفة يفسرون المشيئة والاختيار

بالعلم ويقولون ان العلم لازم لا ينفك عن الذات ويجعلون ذات الاله علة للعالم لم يتقدمها قصد ولا اختيار فهم يسلبون عن الله القصد والاختيار وهذا هو النقص الظاهر والا فمتى ثبت القصد والاختيار فلا شيء من العالم مقارن لذاته فى الوجود اذ القصد ليس ملازما لذاته لا ينفك عنها والا كان مكرها فى قصده وتعود المسألة ومتى كان القصد منفكا عنه فسواء قارنه المقصود أو وجد بعده فان القدم الزمانى ينتفى بالمعنى الذى قاله الفلاسفة لأننا اذا فرضنا أن متعلق القصد وجد مقارنا له فانه لا يثبت قدمه الا اذا كان القصد قديما لا ينفك عن الاله وهذا هو الايجاب الذى فررنا منه

ثانيا قالوا ان النفوس الناطقة (والمراد بها الارواح المفارقة للابدان) قديمة بالنوع ومعنى كونها قديمة بالنوع أنه ليس لافرادها نهاية فى جانب الماضى بل كل فرد من افرادها مسبوق بغيره وهكذا الى مالا نهاية أما نفس الأفراد فهى حادثة لأن كل فرد من افراد الارواح انما يتعاقب على الأبدان التى هى شرط فيضانها من المبدأ الفياض بزعمهم والأبدان حادثة لها نهاية فى الماضى فكذلك الأرواح المتعلقة بها أما الارواح المفارقة لها فانه لا أول لها فى جانب الماضى فهى قديمة بالنوع بهذا المعنى

وهذا يبطله برهان التطبيق الآتى بيانه : نعم ان الفلاسفة قالوا ان برهان التطبيق لا يجرى الا فى الأمور المترتبة فى الوجود بحيث يكون وجود هذا عقب ذاك حتى اذا تسلسلت افراده فى الخارج (كل واحد بعد الآخر) أمكننا أن نتوهم سلسلة وهمية ونقابل بين كل فرد من افرادها الوهمية بفرد من أفراد السلسلة الحقيقية فاذا قابلنا بين الأفراد وتركنا عشرة افراد من أول السلسلة الحقيقية ثم قابلنا من أول

فرد من أفراد السلسلة الوهمية فلا يخلو اما أن لاتنتهى السلسلتان فيترتب على ذلك مساواة الناقصة للكاملة لأنك قد عرفت أنناقد انقصنا عشرة من السلسلة الحقيقية واما أن تنتهى الناقصة بقدر العشرة وحينئذ يبطل التسلسل الى غير النهاية هذا هو ملخص برهان التطبيق وهو لايمكن الا اذا كانت الافراد مرتبة والنفوس أو الارواح لم توجد مرتبة لاطبعا ولا وضعا فلا يجرى فيها برهان التطبيق

وقد اجيب عن هذا بأن الترتيب بين الافراد فى الوجود ليس بلازم فى جريان برهان التطبيق وذلك لأن الازمنة التي حدثت فيها الارواح مترتبة بالضرورة فلنفرض جملة مبتدأة مما حدث اليوم متسلسلة الى غير النهاية وجملة مما حدث بالامس متسلسلة كذلك الى غير النهاية ثم نفرض سلسلة مساوية فى جميع الأزمنة التي حدثت فيها الارواح ونطبق بين افرادها من أول ماحدث بالامس تاركين ماحدث اليوم كل زمان حقيقي بازاء زمان فرضى فلا يخلو اما أن تتساوى السلسلتان فى عدم النهاية وهو باطل لأنه يلزم عليه مساواة الناقص للكامل واما أن تنقطع الناقصة بقدر الافراد التي نقصت منها فتنقطع الأخرى وهو المطلوب . على أنه متي وجدت هذه النفوس فى الخارج فانه يمكن عدها فاذا كانت لاتتناهى كانت لها مراتب الاعداد الموجودة فى الخارج لافى الوهم لانها موجودة بالفعل وحينئذ يمكن أن يجرى برهان التطبيق فى آحادها الموجودة فى الخارج

وبعد فانه لايمكن للفلاسفة أن يبرهنوا على قدم الارواح والمجردات عن المادة ببرهان يصح النظر اليه كما لم يمكنهم أن يبرهنوا على العقول العشرة على ماعلمت انما هم قد ادعوا ذلك كما بيناه لك وقد عرفت أن الحق غيره

على أن بعض فلاسفة المسلمين قد وافق على القول بتجرد الارواح عن المادة ولكنهم قالوا انه لاشيء من العالم بقديم لغيره سواء كان ماديا أو مجردا عن المادة فليس فى الموجودات سوى قديم لذاته وهو الله واجب الوجود وحادث وهو ماعداه نعم ان بعضهم قال ان صفات الله قديمة لغيرها كما يقول الفلاسفة فى العالم ولكن ستعلم رده قريبا فى مبحث الصفات فالمجردات عند من يقول بها من فلاسفة المسلمين حادثة

أما المنكرون للمجردات فانهم يقولون لو وجدت المجردات لشاركت الاله تعالى فى التجرد وهذا باطل لأنه فى هذه الحالة تكون ذات الاله محتاجة الى قيد تمتاز به عنها ألا ترى أن الحيوان مشارك للانسان فى الحيوانية فلا بد من قيد يمتاز به أحدهما عن الآخر ومتى وجد ذلك القيد كانت ذات الله مركبة كما يتركب الانسان من الحيوان الناطق والتركيب فى ذات الاله محال لانه يقتضى الحدوث . والجواب أن معنى التجرد عدم التحيز فى المكان فهو أمر عدمى لاتستلزم المشاركة فيه التركيب على أن حقيقة الواجب ممتازة فى ذاتها لايشبهها شيء من الحوادث كما تقدم فى خواص الواجب الا ترى أن بعض صفات القديم كالعلم والكرم يشترك معه فيهما الحادث ولكن أين صفة الحادث من صفات القديم الممتازة فى ذاتها وفى آثارها العظيمة

ومجمل القول فى ذلك أن الفلاسفة قالوا بوجود المجردات عن المادة من الممكنات وقالوا ان بعضها قديم بشخصه وبعضها قديم بالنوع أما بعض فلاسفة المسلمين فقد قالوا بوجود المجردات وهى الارواح ولكن اجمعوا على أنها حادثة مسبوقة بالزمان كالماديات

على أن كلا الفريقين لم يقم دليلا جازما على دعواه وكما أنه لم يقم دليل على وجود المجردات لم يقم دليل على نفيها ومن قال بها قال

انها سر الهى يتعلق بالأبد ان تعلق التدبير والتصرف بمعنى أنه يدبر البدن ويتصرف فيه فالروح هى تلك القوة المهيمنة على الانسان تسيره كما شاءت . وحقيقتها لا يعلمها الا الله لان المجردات عن المادة لا يمكن معرفة حقيقتها على أن من قال ان الارواح مادية لم يستطع أن يبين ماهيتها وانما بينا لك ذلك هنا لانه يتعلق به مباحث فى دليل وجود الصانع فتفطن اليه بعد

ثالثا قالوا ان الجسم المادى يتركب من جزأين أحدهما يسمى هيولى والثانى يسمى صورة . والهيولى محل والصورة حال فيه وهما جوهران وجوديان فليست الصورة عرضا كما قد يتوهم من تسميتها صورة فجسم النار مثلا مركب من جوهرين أحدهما محل ويسمى هيولى والثانى حال ويسمى صورة وهكذا كل متحيز فانه لابد أن يكون مركبا من هيولى وصورة عندهم فلا يقولون بالجزء الذى لا يتجزأ كما سيأتى فى تعريف الجوهر والعرض . ثم انهم قالوا ان الهيولى قديمة لانها لو كانت حادثة لاحتاجت الى هيولى أخرى وهكذا الى مالانهاية وذلك لأن الحادث يجب أن يكون مسبوقا بمادة عندهم اذ يستحيل فى نظرهم ايجاد شىء من العدم المحض فالمادة معلولة لذات القديم وهو يلبسها الصورة التى يريدها فهى قديمة لغيرها عندهم واذا كانت الهيولى أو المادة قديمة فهى لا تنعدم ابدا بل تتوارد عليها الصور مع بقائها مستمرة واذا كانت باقية فلا يتصور فيها الحشر لانها لا تنعدم حتى تحشر وهذا هو السبب الذى جعل المتكلمين يتمسكون بالقول بالجزء الذى لا يتجزأ لأنه قد ثبت بالكتاب والسنة فناء الاجسام وحشرها والقول بالهيولى على هذا الوجه ينافى ذلك . وقد عرفت مما مضى فساد القول بقدم شىء من العالم لانه لا يتأتى الا اذا كانت ذات الاله علة فيه

وهو صادر عنه بطريق الا كراه وان ذلك نقص عظيم فى مقام الألوهية يجب تنزيهه تعالى عنه فالقول بقدم المادة نقص فى مقام الألوهية . وقولهم ان المادة لو كانت حادثة يجب أن تكون مسبوقة بمادة غيرها لانه يستحيل أن يوجد شيء من العدم المحض غفلة عن مقام الألوهية أيضا

وذلك لانهم رأوا أنه يستحيل أن يتعلق الايجاد الا بمادة وكيف يتسنى للصانع أن يعمل فى غير مادة فهل يستطيع النجار أن يوجد الكرسى من غير مادة وهل يستطيع الصائغ ان يصوغ غير الحلى وهل يستطيع البناء ان يوجد دارا بدون ادوات العمارة وهكذا وذلك حق فى قدرة الممكن اما قدرة الاله المنزه عن كل نقص المتصف بكل كمال فانها يجب ان تكون كما وصفها الله تعالى بقوله (انما أمره اذا اراد شيئا أن يقول له كن فيكون)

فقدرته تعالى صالحة لأن تتعلق بايجاد كل ممكن بعد ان لم يكن واعدامه بعد ان يكون وغير ذلك يكون نقصا معيبا فى مقام الألوهية . وذلك لأن مذهبهم يدور بين أمرين لا ثالث لهما أحدهما القول بأن ذات الواجب علة فى المادة وقد عرفت بطلانه

ثانيهما أن تكون المادة قديمة لذاتها موجودة من تلقاء نفسها غير معللة بعلة وقد وجدها الاله حاضرة كذلك فأخذ يعمل فيها وذلك اوضح بطلانا وأشد فسادا من الاول لانهم يحصرون القديم لذاته فى واجب الوجود فلم يبق الا أن هذه المواد حادثة مسبوقة بالزمان موجودة من محض العدم وذلك هو اللائق بمقام الالوهية وغيره هراء وفلسفة فارغة

(خواص الممكن)

واذ قد عرفت خواص الواجب واحكامه فاعلم أن للممكن ايضا ثلاث خواص

الأولى عدم اقتضاء ذاته وجوده وعدمه

الثانية احتياجه فى وجوده الى غيره

الثالثة مايمتاز به الممكن عن غيره

والمراد به وجوده الخاص وهو ذاته الشخصية التى يمتاز بها عما عداه فمن عرّف الممكن بانه الذى لا تقتضى ذاته وجودا ولا عدما فقد عرفه بخاصة من هذه الخواص وقد يطلق الامكان ويراد منه الممكن مجازا باعتبار هذه الخواص كما فى الواجب . فتصف زيدا بالامكان وتقول زيد امكان أى ذو عدم اقتضاء ذاته الوجود والعدم أو ذوا احتياج الى الغير أو ذو كون ذاته ممتازة عن غيرها بوجودها الخاص بدون زيادة شىء

ولا يتصور نزاع فى أن الامكان وجودى أو عدمى على المعنيين الأولين وهى عدم اقتضاء ذات الممكن الوجود والعدم أو احتياجه فى وجوده الى غيره اذا فسر الاحتياج بأنه عدم الاستغناء عن الغير ولا يتصور نزاع فى كونه زائدا على الذات أو ليس بزائد على المعنى الثالث لأنه عبارة عن ذات الممكن ووجوده الخاص نعم اذا فسر الاحتياج بمعنى وجودى وهو عبارة عن وصف لنسبة وجود الممكن

فانه يتصور الكلام فيه من حيث كونه وجوديا أو اعتباريا . ويرد على من قال ان الامكان وجودى نفس الايراد الذى ورد على من قال ان الوجوب وجودي وهو أنه لو كان الامكان وجوديا يصدق على أفراد موجودة فى الخارج لكانت هذه الافراد متصفة بالامكان وينتقل اليها الكلام فيتسلسل ويجاب بأن الامكان القائم بالممكن موجود وأما امكان الامكان فليس زائدا عليه بل هو عينه على قياس ما سبق فى الوجوب وبعضهم يستدل على أن الامكان أمر اعتبارى بأنه متقدم على وجود الممكن بالضرورة لأن الامكان هو احتياج الممكن الى مرجح يرجح وجوده على عدمه وذلك الاحتياج متقدم على وجود الممكن ومتي ثبت أن الامكان مقدم على وجود الممكن فانه يتعين أن يكون أمرا اعتباريا اذ لا يصح أن توجد الصفة الثبوتية قبل الذات التى تتصف بها وهو حسن وهل يمكن جريان هذا الدليل فى الوجوب فيقال ان وجوب الواجب متقدم على وجوده فيجب أن يكون أمرا اعتباريا أو لا يمكن لان الوجوب والواجب مقترنان فى الوجود الخارجى فلا يتصور تقدم الوجوب على وجود الواجب والجواب أنه يمكن جريان هذا الدليل فى الواجب ايضا ويكتفى فيه بالتقدم الذاتى لأن ماهية الواجب اقتضت وجوده فكان وجوده تابعا لماهيته التى أوجبت وجوده وهذا كاف فى البرهان اذ أن الصفة الثبوتية لا يصح أن تتقدم على وجود الماهية على أى حال

ومحصل القول فى هذا أنه لا نزاع فى أن الوجوب والامكان معنى مفهوم يدركه العقل بالضرورة ولكن هل لذلك المفهوم افراد فى الخارج يصدق عليها كمفهوم الانسان مثلا الذى يصدق على زيد وعمرو وهكذا أو ليس له افراد . الذى تميل اليه النفس أنه ليس فى الخارج سوى الممكن والواجب اما الامكان والوجوب فهما مفهومان عقليان لا غير

احكام الممكن

ويتعلق بالممكن أحكام .منهـا ان الامكان علة فى احتياج الممكن الى مرجح وذلك لأن الامـكان هو عدم اقتضاء ذات الممكن الوجود والعدم فوجوده وعدمه متساويان بالنسبة له فلا يمكن أن يوجد طرف منهما بدون أمر خارج عن ذات الممكن . وهذه قضية بديهية تحكم بها بديهة العقل بدون نظر واستدلال ألا ترى أن الصبيان الذين لايدركون الا ضرورى الاشياء اذا قلت لهم ان كفتي الميزان المتساويتين رجحت احداهما على الأخرى بدون مرجح لم يصدقوا . بل ان هذا المعنى مركوز فى نفوس البهائم فانها اذا سمعت صوت عصا هربت منه لأن الصوت فى ذاته ممكن يستوى وجوده وعدمه فلما وجد تخيلت أنه لابد له من مرجح وموجد ففزعت منه وهربت فوجود الممكن بدون مرجح محال بالبداهة

ومما ينبغى التنبه له هنا أن المحال هو الترجح بدون مرجح أى الايجاد بدون موجد أما الترجيح بلا مرجح (أى تفضيل أحد المتساويين على الآخر بدون سبب) فانه واقع ممكن ولذلك امثلة كثيرة منها قدحا الظمآن وذلك أن يجاء له بكوبتين ممتلئتين ماء وهما متساويتان من جميع الجهات فيتناول أحداهما بدون سبب مرجح لها . وكذلك اذا هرب شخص من آخر فوجد امامه طريقين متساويتين ففر فى واحدة منهما بدون سبب وكذلك تخصيص الله ايجاد العالم فى الوقت الذى اوجده فيه وهكذا

فان كل ذلك مستند الى ارادة الفاعل وهى كافية فى ترجيح أحد المتساويين بدون أمر زائد عليها فان وجد سبب ظاهر فذاك والا فلا حاجة الى مرجح انما المحال هو الايجاد بدون فاعل أصلا وذلك هو البديهى الذى لايحتاج الى نظر واستدلال

وهاهنا بحث وهو أن الترجيح بلا مرجح (تفضيل احد المتساويين بلا سبب) باطل أيضا لأنه يستلزم الترجح بدون موجد أو يستلزم التسلسل وهما باطلان . بيان ذلك أن الفاعل المختار الذى يرجح بارادته أحد طرفى الممكن . الوجود . أو العدم . لايخلو اما أن يرجح بنفس الارادة واما أن يرجح بتعلقها فان كان الترجيح بنفس الارادة ورد عليه أن ارادة وجود الممكن مساوية لارادة عدمه اذ الممكن بالنسبة للارادتين سواء فما الذى رجح ارادة الوجود وجعل الفاعل يتصف بها على ارادة العدم وبالعكس فان قلتم ان الذى رجح ارادة الوجود على ارادة العدم مثلا ارادة أخرى نقل الكلام الى هذه الارادة فيقال وما الذى جعل الارادة الاخرى ترجح ارادة الوجود عن ارادة العدم لابد لها من ارادة اخرى وهلم جرا فيلزم التسلسل فى الارادات . وان قلتم ان ارادة الوجود رجحت بنفسها على ارادة العدم قلنا هذا هو الترجح بلا مرجح لأن ارادة الوجود مستو وجودها وعدمها بالنسبة للممكن ورجحان وجودها بلا علة ترجح بلا مرجح

وان كان الترجيح بالتعلق لابنفس الارادة ورد عليه أن هذا التعلق اما أن يكون مستندا الى تعلق آخر يرجح وجوده على عدمه وينقل الكلام الى هذا التعلق وتتسلسل التعلقات وان لم يستند الى شىء لزم الترجح بلا مرجح كما بينا

والجواب أننا نختار ان المرجح هو التعلق بدون حاجة الى تعلق

آخر والذى خصصته بوقت دون آخر هى الارادة فان من شأنها التخصيص بدون مخصص ووجود التعلق المستند الى ارادة الفاعل المختار بدون سبب آخر لايلزم منه وجود الممكن بلا سبب لان التعلق أمر اعتبارى ولايلزم من وجود الأمر الاعتبارى بلا سبب ان يكون الممكن الوجودى مثله .

على انا اذا سلمنا أن التعلق يحتاج الى تعلق آخر وهكذا فانه لايضر لان التسلسل فى الأمور الاعتبارية لايضر . هذا اذا قلنا ان التعلق حادث فانه هو الذى يصح أن يحتاج الى شىء يستند اليه ليرجح وجوده على عدمه فان قلنا ان تعلق الارادة ازلى كالارادة فانه يرد عليه أحد أمرين

الأول أن يكون العالم قديما لانه يكون متعلقا به فى الازل ثانيهما أن لايكون قديما بل تخلف عن تعلق الارادة وحينئذ يلزم تخلف المعلول عن علته وكلاهما باطل . والجواب أنه لايلزم من كون التعلق ازليا أن يكون العالم قديما ولاتخلف المعلول عن علته وذلك لان تعلق الارادة بالعالم فى الازل على أن يوجد فى وقت كذا فيما لايزال فوجوده فى ذلك الوقت مطابق لتعلق الارادة بحيث لو وجد فى وقت آخر لكان متخلفا عنه ومثل ذلك ما اذا تعلقت الارادة بشىء على أن يكون بكيفية خاصة فانه اذا وجد على غير هذه الكيفية تخلف فقد تخلف عن تعلق الارادة

وبهذا يتضح لك أن الترجيح بلا مرجح غير محال وأن المرجح لأحد طرفى الممكن هو تعلق الارادة سواء كان التعلق ازليا أو حادثا وأن الذى خصص التعلق بوقت دون آخر انما هو الارادة وأن هذا التعلق لايحتاج الى تعلق آخر يستند اليه فوق ذلك فاحفظه فانه ينفعك فى

مواضع كثيرة سترد عليك ان شاء الله

هذا وقدقال بعضهم ان احتياج الممكن الى مرجح نظرى-لابد له من نظر واستدلال وقد استدل له بأن الماهية الممكنة تقتضى أن يكون وجودها وعدمها متساويين بالنسبة لها فلا يصح أن يكون احدهما أقرب اليها من الآخر فلو وقع أحد المتساويين بأن وجدت أوانعدمت بدون مرجح يرجح وجودها أو عدمها فلا ريب فى أن يكون ذلك الطرف الآخر أولى بها منه والفرض أن الطرفين متساويين بالنسبة لها

وتحرير الدليل على هذا الوجه ظاهر لاغبار عليه فلا يرد عليه أنه لا يستقيم لأن الخصم لم يدع ان الماهية اقتضت الوجود حتى يخالف المفروض من انها لاتقتضى الوجود والعدم وانما قال الخصم ان أحد الطرفين رجح بنفسه ولكن تحرير الدليل على الوجه الذى ذكرناه يرشدك الى الجواب وهو أن الطرف الذى رجح بنفسه أقرب الى الماهية واولى بها من الطرف الثانى بدون نزاع والفرض انه مساوله فيصح الاستدلال

وقد أنكر بعضهم القضية من اصلها وقال ان الممكن لايحتاج الى مؤثر أصلا اذ لا يتأتى تأثير شىء فى شىء وهذا لا يقدح فى كون هذه القضية بديهية لأن البديهى قد يخفى على بعض الناس بشبهة فى نفسه تعكس عليه الأمر وأهم شبه المنكرين أن احتياج الممكن للمؤثر انما يصح اذا أمكن تأثير شىء فى شىء لكن ذلك غير ممكن لأن التأثير فى الوجود مثلا اما أن يكون حال وجود الأثر وهو محال لانه ايجاد الموجود وتحصيل الحاصل واما أن يكون حال العدم وهو باطل أيضا لثلاثة أمور

احدها ان التأثير ملازم للأثر لاينفك عنه لحظة واحدة والتأثير

هنا الايجاد وهو تعلق القدرة بالمقدور والأثر هو الوجود فيجب أن يكون الايجاد مقارنا للوجود حال العدم فيجتمع الوجود والعدم فى آن واحد لأن ايجاد الوجود حال العدم جمع بين الوجود والعدم وهو محال

ثانيها أن الأثر اعني الوجود حال العدم نفى محض لاتميز له أصلا فلا يصلح أن يتعلق به ايجاد الموجد لان صلاحيته لذلك فرع كونه ممتازا.

ثالثها ان الأثر حال عدمه مستمر على ماكان عليه قبل ان يتعلق به الايجاد لأن المفروض ان التأثير فى الوجود حال العدم السابق على الوجود واذا كان مستمرا على حالته السابقة وهى العدم لم يتغير عنها فلا يصح أن يستند الى الايجاد. والجواب انا نختار ان التأثير فى زمان الوجود لافى زمان العدم ونمنع تحصيل الحاصل وايجاد الموجود لأن الواقع أنه ايجاد للموجود بوجود مقارن للايجاد وهذا لااستحالة فيه لان الاثر يقع مع التأثير فى آن واحد كما فى حركة اليد مع حركة المفتاح فانا نشاهد أن الاثنين فى آن واحد وان كانت حركة اليد مؤثرة فى حركة المفتاح فوجود حركة المفتاح أثر لتأثير حركة اليد. ومحصله أن المنكر يقول ان التأثير فى الممكن اما أن يكون حال الوجود أو حال العدم وكلاهما باطل. أما الوجود فلأنه تحصيل الحاصل واما العدم فلأنه جمع بين الوجود والعدم فى آن واحد الخ

والجواب ان يقال له ان اردت أن التأثير فى الممكن بشرط الوجود او بشرط العدم فهذا باطل حقا لان التأثير فى وجود الاثر بشرط وجوده او بشرط عدمه محال ولكننا لانقول بذلك وانما نقول التأثير فى ذات الممكن بقطع النظر عن وجوده وعدمه. وان اردت ان

التأثير فى زمان الوجود أوفى زمان العدم اخترنا انه فى زمان الوجود وليس ذلك ايجادا للموجود لأن ذلك انما يلزم أن لو كان ايجادا للموجود بوجود سابق ولكنا نقول انه ايجاد للموجود بنفس ذلك الايجاد بمعنى انهما مقترنان زمانا وهذا لااستحالة فيه

على أن الواقع يكذب ماذكرتم لأننا نشاهد كثيرا من الصفات المحدثة يؤثر فيها فاعلها كالاصوات والسخونة فان الصوت يوجد بعد أن لم يكن فهو أثر لفاعله بلا نزاع مع أن دليلكم يقضى باستحالة وجودها اذ يقال ان ايجاد الفاعل اما ان يتعلق بوجودها حال عدمها فيجتمع وجودها وعدمها فى آن واحد وهو محال واما أن يتعلق به حال وجودها فيكون تحصيلا للحاصل لكن حدوث هذه الصفات واستنادها الى محدث بديهى فبطل الدليل قطعا

ومن هذا البيان تعلم أن علة احتياج الممكن الى المؤثر انما هى الامكان لا الحدوث وهو رأى الفلاسفة فالممكن محتاج الى مؤثر يرجح طرف وجوده على عدمه لان الامكان معناه استواء طرفى الوجود والعدم بالنسبة للممكن فلا بد لهما من مرجح خارجى عنه فهو محتاج للواجب حال وجوده وحال بقائه . ومعنى هذا أن الامكان علة فى احتياج الممكن الى المؤثر فى أصل وجوده وفى استمرار وجوده فتأثير الواجب فى الممكن حال الوجود انما هو فى أصل الوجود باعتبار دوامه واستمراره فى الأزمنة المتجددة كما كان فى الزمان الاول فوجود الممكن الاصلى حال وجوده لايستمر فى الزمان الذى بعد وجوده الا اذا كان مستندا للمؤثر لأن ذات الممكن فى الزمن الثانى لاتقتضى الوجود ولا العدم كالزمن الاول فالذى جعل الوجود الاول مستمرا فى ذلك الزمن هو الواجب ولايقال ان أثر الواجب هو الوجود وهو موجود من

قبل فاستناد الممكن الى الواجب فى بقائه تحصيل للحاصل لأن أثر الممكن حينئذ هو الوجود الحاصل ابتداء. وقد عرفت الجواب عن هذا وهو أن أثر الممكن حال الوجود هو الوجود وحال البقاء هو دوام الوجود واستمراره

وعلى كلتا الحالتين (حالة الوجود وحالة البقاء) تكون علة احتياج الممكن الى المؤثر هى الامكان الا أن الامكان حال الوجود علة لأصل الوجود وفى حال البقاء علة لدوامه واستمراره

أما المتكلمون فانهم قالوا ان علة احتياج الممكن الى المؤثر هى الحدوث لا الامكان لأن الممكن انما يحتاج الى المؤثر حال حدوثه أعنى خروجه من العدم الى الوجود لان ماهية الممكن لاتقتضى الخروج من العدم الى الوجود فاذا خرج من العدم الى الوجود زالت الحاجة وعلى هذا يكون الممكن محتاجا للواجب حال وجوده لا حال بقائه واهم شبهة لهم فى ذلك هى أنه لو كانت علة احتياج الممكن الامكان لكان العدم علة للاحتياج أيضا فيكون الممكن محتاجا فى عدمه الى الواجب كما هو محتاج اليه فى وجوده وهذا باطل لأنه يلزم عليه أن تكون الأعدام الأزلية لها علة تستند اليها مع أن ازليتها واستمرارها ينافيان التأثير لأن معني التأثير التغيير من حال الى حال وهذه الأعدام غير متغيرة لأزليتها واستمرارها فلا تكون مستندة الى مؤثر

والجواب أن معنى كون العدم مستندا الى مؤثر أن المؤثر لم يوجده فالتأثير فى العدم معناه عدم تأثير الموجد فى وجوده فليس فى استناد العدم الى الواجب تأثير حقيقى حتى ينافى استمراره

والحق أن الممكن محتاج فى وجوده وبقائه الى الواجب وأن علة الاحتياج هى الامكان لا الحدوث

أما الممتنع فخاصته اقتضاء ذاته العدم كشريك الباری واجتماع النقيضين والضدين وكل مايستحيل وجوده فالممتنع أعم من شريك الباری لأنه يشمل كل مايستحيل كما عرفت

ولا نزاع فی أن الممتنع لاوجود له فی الخارج مطلقا واذا كان كذلك فكيف يمكن الحكم عليه لانك اذا قلت مثلا شريك الباری ممتنع او قلت الضدان لايجتمعان فقد أثبت صفة موجودة لشیء معدوم وهو تناقض بين لأن الصفة الموجودة لشیء تستلزم وجود ذلك الشیء بالضرورة والجواب أن الحكم علی الممتنع انما هو باعتبار وجوده فی الذهن لاباعتبار ذاته لانه فی ذاته عدم مطلق لايمكن الحكم له أو عليه . وصور المستحيلات الذهنية هی صور اختراعية يتصورها العقل عند الحكم . والقائلون بالوجود الذهنیّ هم الفلاسفة وبعض المتكلمين أما جمهور المتكلمين فانهم ينكرون الوجود الذهني ويقولون ان الحكم علی المعدوم المطلق انما هو ناشیء من مفهومات ضده فاذا تصور العقل مفهوم واجب الوجود الذی تقتضی ذاته الوجود وأن هذا المفهوم صادق علی ذات واحدة امكنه أن يحكم بأن نقيض هذا المفهوم ممتنع وهذا الحكم فی الحقيقة راجع الی الموجودات الخارجية وتوضيح مذهب من يقول بالوجود الذهنی أن الاشياء الخارجية لها وجود خارجی يترتب عليه آثارها ولها وجود ذهني لايترتب عليه تلك الآثار فالنار مثلا لها وجودها الخارجی الذی يترتب عليه كونها محرقة مضيئة وهكذا وهی بنفسها الموجودة فی الذهن ولكنها فی هذه الحالة تكون صورة لايترتب عليها شیء من تلك الآثار فالاشياء فی الخارج أعيان وفی الذهن صور. أما من ينكر الوجود الذهنی فانه لايسلم بان الموجود فی الذهن هو عين الموجود في الخارج بل يقول ان الموجود فی الذهن

معنى يغاير الموجود فى الخارج فليس معنـــــاه أنه ينـكر ادراك الاشياء وفهمها

المبحث الخامس

فى الجواهر والاعراض وما يتعلق بذلك

قد عرفت غير مرة أن موضوع علم الـكلام هو المعلوم من حيث هو سواء كان ممكنا أو واجبا وقد تقدم فى التعريف أن الغرض من البحث عن احوال الممكن انما هو التوسل الى اثبات الواجب وتنزيهه عما لا يليق به فكان من الضرورى لطالب العلم أن يقف على كل ما يتعلق بأدلة الواجب وصفاته على الوجه الأكمل وهذا هو السبب الذى حمل متأخرى المتكلمين على البحث عن احوال الممكن وخلط المسائل الفلسفية بالمسائل الالهية حتى اصبحت كجزء منها بحيث لا يمكن ادراكها الا بها ويرشدك الى ذلك ما بيناه لك فى مباحث الواجب والممكن وسنذكر لك هنا ما تمس اليه الحاجة من الـكلام على الجواهر والأعراض لان لذلك علاقة شديدة ببرهان الوجود فان مقدماته تشتمل على أن العالم مؤلف من الجواهر والأعراض فلا بد من معرفة ماقالوه فى العين والعرض حتي يتيسر لك ادراك معنى الدليل

تعريف الجوهر والعرض

عرف المتكلمون الجوهر بأنه هو الذي يقوم بنفسه ومعنى كونه يقوم بنفسه عندهم أنه متحيز فى مكانه بنفسه (أى يأخذ حيزا يحل فيه) من غير أن يكون تابعا لغيره فى ذلك التحيز وذلك كالأجسام فانها تأخذ حيزها فى مكانها بنفسها . أما العرض فان تحيزه تابع لتحيز الجرم الذى يقوم به ولهذا عرف المتكلمون العرض بانه هو الذى يقوم بغيره — اى يتبع غيره فى التحيز . وعلى هذا فانه لا يصح اطلاق الجوهر على الله تعالى كما لا يصح اطلاق العرض على صفاته لأن الله تعالى منزه عن الجسمية والتحيز فى المكان وصفاته تابعة له فى عدم التحيز وقد عرفت أن الجوهر عندهم ما كان متحيزا والعرض ما كان تابعا له فى التحيز

والمتكلمون لا يقولون بوجود شىء من الأعراض الا الكيف والأين كما يقولون بعدم قبول العرض للقسمة وان كان وجوديا نعم يقولون ان العرض الوجودى يقبل القسمة تبعا لقسمة محله

أما الفلاسفة فانهم يقسمون الممكن الموجود الى جوهر وعرض ويحصرون الأعراض فى المقولات التسع التي سنوضحها لك اجمالا فيما يأتى

ثم انهم يعرفون الجوهر بأنه الموجود لافى موضوع ومعنى الموجود لا فى موضوع . الموجود فى ذاته لا فى محل يقومه سواء كان متحيزا فى مكان اولا فالجوهر وإن كان قد يتحيز فى المكان ولكن

الاشارة الحسية اليه غير الاشارة الحسية الى مكانه بخلاف العرض فانه الموجود فى موضوع بمعنى أن وجوده فى نفسه هو وجوده فى الموضوع فالاشارة اليه اشارة الى موضوعه فالفلاسفة يفسرون القيام بالنفس بعدم الاحتياج الى مكان مقوم للذات ويفسرون القيام بالغير بأنه ارتباط وتعلق بين أمرين يوجب ذلك الارتباط ان يكون احدهما صفة والآخر موصوفا ويعبرون عن هذا بالاختصاص الناعت ومعناه التعلق الذى يوجب الاتصاف كما بينا

ومن هذا تعلم أن الفلاسفة لم يعتبروا التحيز فى المكان لا فى تعريف الجوهر ولا فى تعريف العرض . وهذا المعنى للجوهر والعرض وإن كان يصح اطلاقهما على الله تعالى وصفاته الا ان اطلاقهما على ذات الله وصفاته لا يصح لا عند الفلاسفة ولا عند المتكلمين أما الفلاسفة فانهم يقسمون الممكن الموجود الى الجوهر والعرض كما عرفت ثم يعرفونهما فكلامهم فى الممكن لا فى الواجب وأما المتكلمون فانه فضلا عن كون تعريفهم لهما يخرج الواجب لا يسوغون اطلاق كل معنى صحيح فى نفسه على الله تعالى الا باذن الشرع كما سيأتى

فذات الله وإن كانت لا تحتاج الى محل يقومها وصفاته متعلقة به تعلق النعت بالمنعوت وذلك معنى الجوهر والعرض عند الفلاسفة الا أن الشرع لم يأذن فى اطلاق جوهر وعرض على الله تعالى وصفاته

ويرد على تعريف الجوهر عند الفلاسفة أن الموجود لا فى محل يخرج الجواهر الحاصلة فى الذهن فان الانسان اذا تصور جسما يقوم بذهنه لا يقال له انه موجود لا فى موضوع بل هو موجود فى موضوع أى فى محل يقوم الماهية بحيث لا وجود لها الا بوجود ذلك المحل

والجواب انه لامانع فى هذه الحالة من اخراجها من تعريف الجوهر وادخالها فى تعريف العرض فهى جواهر من حيث وجودها فى الخارج وأعراض من حيث وجودها فى الذهن

ولا منافاة بين ان يكون الشيء الواحد جوهرا وعرضا من جهتين مختلفتين

اقسام الجوهر

ينقسم الجوهر عند المتكلمين الى مركب من أجزاء كالاجسام وغير مركب وهو الجزء الذى لا يتجزأ ومعناه عند المتكلمين انه الذى لا يقبل القسمة لا فعلا ولا وهما والقسمة الفعلية هى فصل الأجزاء وفكها والقسمة الوهمية هى فرض شيء غير شيء والفلاسفة ينكرون ذلك ويقولون ان كل موجود لابد أن يقبل القسمة وإن لم يمكن انقسامه فعلا لصغره أو لصلابته ويستدلون على ذلك بأدلة اقواها أن كل جوهر مادى موجود لابد أن يتحيز فى مكان وكل متحيز يكون له جهات فوق وتحت الخ فينقسم باعتبار تلك الجهات بدون نزاع فهم لذلك ينكرون الجزء الذى لا يتجزأ ويقولون ان كل مادى لابد أن يكون مركبا من هيولى وصورة وقد عرفت مما تقدم فى المبحث الذى قبل هذا ان الفلاسفة يقولون بقدم الهيولى والسبب الذى من اجله قال المتكلمون بالجزء الذى لا يتجزأ فارجع اليه ان شئت

اقسام العرض

قد عرفت أن الفلاسفة قد حصروا الأعراض فى المقولات التسع التي هى الاجناس العالية للموجودات أما الجواهر فهى كلها جنس واحد عال فالمقولات التى هى الاجناس العالية عشر واحدة للجوهر وتسع للعرض فلنبين لك كل واحد من هذه الأعراض بالقدر الذى تحتاج اليه مع الايضاح

مبحث الكم

ينقسم الى قسمين متصل ومنفصل بيان ذلك ان الكم هو الذى يمكن أن يفرض فيه شىء غير شىء بحيث يمكن فرض تقسيمه الى أجزاء فان كان يمكن تقسيمه الى أجزاء تنتهى الى مشترك بين نهاية الجزء الأول وبداية الجزء الثانى كان متصلا والا كان منفصلا . مثال ذلك الخط فاذا قسمت خطا الى جزأين كان الحد المشترك بينهما النقطة بمعنى أن نصف الخط الاول ينتهى عند نقطة ويبتدىء منها النصف الثانى فالنقطة مشتركة بين الجزأين وهذه النقطة ذات وضع اى ذات اشارة حسية وكذلك اذا قسمت السطح الى جزأين مثلا فان نصفه ينتهى الى خط ونصفه الثانى يبتدىء من ذلك الخط فالحد المشترك بينهما هو الخط وهو يشار اليه اشارة حسية وكذا اذا قسمت جسما الى جزأين فان الحد المشترك

يكون هو السطح الذى ينتهى عنده احد القسمين ويبتدىء منه القسم الثانى على أن الحد المشترك عرض لا يزيد به المقدار ولا ينقص . اما الكم المنفصل فهو ماليس بين أجزائه حد مشترك وذلك كالعدد فانك اذا اشرت الى ستة من عشرة فقد انتهت الاشارة الى الستة وابتدأت الاربعة الباقية من السابع فليس بين العددين جزء مشترك يشار اليه بحيث يكون نهاية العدد الاول وبداية الثانى . هذا هو الفرق بين المتصل والمنفصل عندهم . اذا عرفت ذلك فاعلم أنهم عرفوا الكم بانه عرض وجودى يقبل القسمة لذاته وهو تعريف بخاصة من خواص الكم لأن قبول القسمة من خواص الكم اما غير الكم من الاجسام والاعراض التى تقبل القسمة فانما تقبلها بواسطة الكم لانك اذا تصورت شيأ منها ولم تعتبر معه عددا ولا مقدارا لم تستطع قسمته فالذى يقبل القسمة لذاته هو الكم أما غيره فانه يقبلها بواسطة الكم وقد اوردوا على هذا التعريف

أن الكم بقسميه لا يقبل القسمة أيضا أما المتصل فانك قد عرفت أنه عبارة عن المقدار فالذى يقبل القسمة هو المقدار وهو متصل واحد فاذا قسمته فقد زال المقدار المتصل وصار كل جزء مقدارا على حدة فالقسمة لم يبق معها المقدار مع أن القابل لشىء لا يزول عند وجود ذلك الشىء والا لم يكن قابلا له . على أن الكم الذى هو عرض لم يقبل القسمة لذاته وانما انقسم بانقسام محله فقولكم ان الكم المتصل مايقبل القسمة غير صحيح . واما الكم المنفصل فانك قد عرفت أنه العرض السارى فى المعدود وذلك العرض هو الوحدات فالمعدود الذى هو معروض الوحدات منفصل بعضه عن بعض فلا يتصور فيه انفصال والجواب عن هذا أن القسمة تطلق على معنيين أحدهما القسمة

الفعلية وهى فصل كل جزء عن الآخر وفكه عنه فعلا . ثانيهما القسمة الوهمية وهى فرض شىء غير شىء مع بقاء اتصالهما حقيقة فالقسمة التى يقبلها الكم القسمة الوهمية لا القسمة الفعلية ومما لاشك فيه أن الكم المتصل يمكن أن تفترض كل جزء من أجزائه مغايرا للجزء الآخر مع بقاء اتصالهما الفعلى

اما الكم المنفصل فالأمر فيه ظاهر لأن فرض كل واحد من أجزائه غير الآخر فرض صحيح والمراد بالكم هنا العرض القائم بالاعداد فهو الذى يفرض فيه شىء غير آخر وليس المراد به المعدود فالقسمة الفرضية من خواص الكم سواء كان متصلا أو منفصلا وهى المأخوذة فى التعريف فلا اشكال

مبحث الكيف

الكيف هو عرض لايتوقف تعقله عن تعقل غيره ولايقتضى القسمة واللاقسمة لذاته بيان ذلك أن الكيف قسم من أقسام العرض وهو وجودى عند الحكماء وينقسم الى اربعة اقسام (القسم الاول) الكيفيات المحسة (والمحسوسة) وهى نوعان

احدهما الكيفيات الراسخة كحلاوة العسل وصفرة الذهب وتسمى كيفيات انفعالية فالحلاوة عرض وجودى قائم بالعسل ونحوه من كل حلو وهو كيف انفعالى ومثله كل وصف محس . ثانيهما الكيفيات غير الراسخة كالالوان التى تعرض وتزول سريعا والآلام المؤقتة وتسمى انفعالا والفرق بين الأمرين أن الراسخة لقوتها توجب

شدة تأثر الحواس بها فزيد فى وصفها ياء النسبة وسميت انفعاليات للدلالة على ذلك كما زيدت ياء النسبة فى أحمرى الدلالة على شدة الحمرة بخلاف غير الراسخة فسميت انفعالات لذلك

القسم الثانى كيفيات الكميات وهى نوعان أحدهما مايعرض للكم المتصل وثانيهما مايعرض للكم المنفصل

فمثال الكيفية التى تعرض للكم المنفصل الزوجية والفردية فالزوجية عرض وجودى قائم بالكم المنفصل وقد عرفت أن الكم المنفصل عرض وجودى قائم بالمعدود يقبل القسمة الفرضية فالكيف كالزوجية عرض وجودى قائم بالكم الذى هو عرض ايضا ولامانع عندهم من قيام العرض بالعرض مادام العرض الثانى قائما بذات يستند اليها لما عرفت من انهم يقولون ان العرض هو ماقام بغيره بحيث يكون مختصا به الاختصاص الناعت بأن يكون احدهما صفة والآخر موصوفا سواء كان الموصوف متحيزا فى مكان أولا كما تقدم بيانه وعلى هذا فلا مانع من قيام الوصف بالوصف . ومثال الكيفية التى تعرض للكم المتصل الاستقامة والانحناء وهما كيفيتان قائمتان بالكم المتصل القائم بالخط فالخط يقوم به المقدار والمقدار هو الكم المتصل وقد عرفت أن الحكماء يقولون انه عرض وجودى وهذا المقدار قائم به الكيف اعنى الاستقامة والانحناء فقد قام الكيف بالكم وهما عرضان ولامانع من قيام العرض بالعرض لما عرفت أما المتكلمون فانهم فضلا عن كونهم لايقولون بوجود شىء من الأعراض التى يقول بها الفلاسفة سوى الكيف والأين بمعنى الحركة والسكون والاجتماع والافتراق

ويعبرون عنها بالاكوان الاربعة فانهم مع ذلك لايجوزون قيام العرض بالعرض لأن العرض عندهم مايتبع غيره فى التحيز فى المكان ومعلوم

أن العرض غير متحيز فكيف يقوم به عرض يتبعه فى التحيز

القسم الثالث الكيفيات النفسانية أى القائمة بذوات الانفس ومرادهم بذوات الأنفس الانسان والحيوان واختلف فى النبات فقيل ان الكيفيات النفسانية تعرض له وقيل لاتعرض والصحيح الاول لأن للنباتات أمزجة وأعمارا متي تجاوزتها بطل فعلها فيعرض لها القوة والضعف حتما فالكيفيات النفسانية تقوم بالانسان والحيوان والنبات دون الجماد . ثم انها تنقسم الى قسمين راسخة وتسمى ملكة وغير راسخة وتسمى حالا فمثال الكيفيات النفسانية الراسخة الحياة والادراكات الراسخة والجهالات الراسخة والآلام المزمنة وهذه هى التي تسمى ملكة ومثال الكيفيات غير الراسخة الادراكات التي تحصل فى اول الامر قبل ثبوتها والآلام التى تحصل كذلك قبل ازمانها ومن أمثلة الكيفيات غير الراسخة حمرة الخجل وصفرة الوجل

ولافرق فى هذه الكيفيات بين أن تقوم بالانسان والحيوان او النبات فما كان منها موجودا ثابتا مزمنا يسمى ملكة وما كان منها طارئا فى أول أمره يسمى حالا

القسم الرابع الكيفيات الاستعدادية وهى التي تعد معروضها التى تقوم به لقبول أثرها وقبول الاثر يسمى انفعالا . وهى نوعان أيضا

أحدها القوة وثانيهما اللاقوة بيان ذلك أن الاجسام التى تقبل أثر الغير قائمة بها صفة تعدها لهذا القبول إما بصعوبة وتسمى الصفة المعدة قوة واما بسهولة وتسمى الصفة المعدة لاقوة فمثال الاولى الخشب فانه يقبل أثر الغير فيه من قطع ونحوه ولكنه يقبله بصعوبة فلاينكسر الا بالصعوبة وذلك لأن به صفة جعلته لا ينكسر الا بالصعوبة وهذه الصفة هى الصلابة فالصلابة كيفية استعدادية تسمى قوة . ومثال

ومثال الثانيـه العجين فانه يقبل الانغماز بسهولة لانه قائم به صفة أعدته لهذا وهى اللين . فاللين كيفية معدة تسمى اللاقوة . هـذه هى أقسام الـكيف وقد عرفت انه عرض وجودى باتفاق الفلاسفة والمتكلمين. أما تعريفه فهو عرض لايتوقف تعقله على تعقل غيره ولا يقتضى القسمة واللاقسمة فى محله لذاته . فقداشتمل تعريف الـكيف على قيود أربعة

أحدها لا يتوقف تعقله على تعقل غيره . ثانيهالايقتضى القسمة واللاقسمة.ثالثها فى محله .رابعها لذاته

فخرج بالقيد الاول الاعراض النسبية التى يتوقف تعقلها على تعقل ماتعلقت به كالوضع والمتى والاين مما سيأتى بيانه

وقد أورد على هذا القيد أنه يخرج كثيرا من الـكيفيات وهى الـكيفيات التى يتوقف تصورها على تصور غيرها وهى

أولا الـكيفيات النفسانية كالعلم والقدرةوالادراك فان تصورها يتوقف على تصور المدرك (بكسر الراء) والمعلوم والمقدور

ثانياً كيفيات الـكميات كالانحناء والاستقامة والتثليث والتربيع فان تصورها يتوقف على تصور معروضها القائمة به وهو الخط والمثلث والمربع

ثالثاً الـكيفيات (المحسوسة) سواء كانت راسخة كحلاوة العسل أو غير راسخة كحمرة الخجل فان تصورها يتوقف على تصور من قامت به

رابعا الـكيفيات المركبة كمزازة الرمان فان تصورها يتوقف على تصور أجزائها ـ ونحو ذلك

وأجيب عن الأول والثانى والثالث بان هذه الـكيفيات لا يتوقف

تصورها على تصور معروضها التي قامت به. فتصور العلم فى ذاته لا يتوقف على تصور من قام به نعم يلزم من تصوره تصور من قام به ومثله باقى الكيفيات المذكورة. فهذا القيد لا يخرج هذه الكيفيات وانما يخرج الاعراض الجنسية التي لا يمكن تصورها أولا الا بتصور ماتعلقت به فتصور معروضها علة فى تصورها وذلك لان الوضع مثلا هو نسبة أجزاء الجسم بعضها الى بعض ونسبتها الى الأمور الخارجة عن الجسم كالقيام والقعود لان النسبة لا يمكن تصورها الا بتصور المنسوب والمنسوب اليه فأولا يتصور بعض أجزاء الجسم المنسوبة وبعض أجزائه المنسوب اليها ثم يتصور بعد ذلك النسبة بينهما أو يتصور بعض أجزاء الجسم والامر الخارجي عنه الذى يريد نسبته اليه ثم يتصور النسبة بينهما فتصور الغير علة فى تصور النسبة بخلاف الكيفيات المذكورة فانها على العكس من ذلك فان تصورها علة فى تصور معروضها

وقد اعترض هذا الجواب بأن تعريف الوضع بأنه نسبة أجزاء الجسم الى آخره غير المشهور والمشهور فى تعريفه أنه هيئة مخصوصة يلزمها نسبة بعض أجزاء الجسم الى بعض والى أمور خارجة فالنسبة ليست داخلة فى مفهوم الوضع وانما هى لازمة له فان مفهوم الوضع هو الهيئة التي تلزمها النسبة ومثل ذلك الاين والمتى الخ فانها هيئات تلزمها النسب وليست هى النسبة واذا عرفت ذلك ظهر لك أن هذه الاعراض لا يتوقف تعقلها على تعقل غيرها لانها ليست هى النسبة حتى يتوقف تعقلها على تعقل المنسوب والمنسوب اليه وانما هو هيئة تلزمها النسبة فيلزم من تصورها تصور النسبة وتصور الملزوم لا يتوقف على تصور اللازم فهذه الاعراض مثل الكيفيات المذكورة فلا يخرجها

هذا القيد. وهذا الاعتراض وجيه . ومجمل القول ان الاعراض النسبية اذا فسرت بانها نسبة كذا فجعلت النسبة جزءا من مفهومها ومعناها كان تعقلها متوقفا على تعقل غيرها لان النسبة لاتتصور الا اذا تصور المنسوب والمنسوب اليه أولا . وعلى هذا فيكون قيد لايتوقف تعقل الكيف على تعقل الغير مخرجا لها . أما اذا فسرت بأنها هيئة مخصوصة يلزم من تصورها هذه النسبة لم يكن تعقلها متوقفا على تعقل الغير لان هذه الهيئة يمكن تصورها ابتداء بدون النسبة لان تصور الملزوم لايتوقف على تصور اللازم كالعلم فانه يلزم من تصوره تصور العالم الذى قام به ولكن لايتوقف تصوره على تصور العالم . وعلى هذا فلا يكون قيد لايتوقف تعقل الكيف على تعقل الغير غير مخرج لهذه الاعراض لانها هى كذلك يتوقف تعقلها على تعقل الغير وعلى هذا فتخرج هذه الاعراض بقولنا ان الكيف لانسبة فيه بخلافها هى فان النسبة عرض لازم لها ومما ينبغى التنبه له هنا أن الكلام فى الأعراض النسبية غير الاضافة أما الاضافة فانها نسبة باتفاق لانها عبارة عن نسبة شيء الى شيء بالقياس الى نسبة أخرى فليست الاضافة هيئة مخصوصة تعرض لها النسبة وتلزمها وعلى هذا فتكون خارجة بذلك القيد . وأجيب عن الرابع وهو أن الكيفيات المركبة يتوقف تعقلها على تعقل الغير الخارج عنها وتوقف تصور المركب على تصور أجزائه ليس توقفا خارجا عنه لان الأجزاء ليست خارجة عن الكل هذا تفصيل للكلام على القيد الاول فى التعريف . ذكرناه لك موضحا لتكون منه على بصيرة وأما القيد الثانى وهو ان الكيف لايقتضى القسمة واللاقسمة فمعناه ان ذات الكيف لاتقتضى القسمة ولا تقتضى عدم القسمة فخرج بالاول الكم لأن ذاته تقتضى القسمة وقد عرفت فى

الكلام على الكم مايرد هنا وهو أن الكم سواء كان متصلا أو منفصلا عرض قائم بمعروض ولا ريب فى أن ذات العرض لا تقبل القسمة وانما هو ينقسم تبعا لمعروضه الذى قام به وهو الجسم الطبيعى وفضلا عن ذلك فان الكم المتصل اذا قسم لم يبق متصلا واحدا وانما هو قد انقسم الى كمين فلم يوجد العرض الذى قبل القسمة مع وجود القسمة مع ان القابل لشىء لا يزول عند وجوده والكم المنفصل لا يتصور فيه انفصال لان كل جزء من أجزائه قائم بنفسه ولكن قد عرفت الجواب عن هذا وهو ان المراد بالقسمة القسمة الوهمية وهى فرض شىء غير شىء وهذه تجرى فى العرض المتصل والمنفصل كما تقدم بيانه موضحا

وخرج بالثانى وهو أن ذات الكيف لا تقتضى عدم القسمة النقطة والوحدة فان ذاتهما تقتضى عدم القسمة لانهما من الأمور الاعتبارية التى لا تقبل القسمة الفرضية ولا العقلية فان القسمة الفرضية هى فرض شىء غير شىء والوحدة لا يمكن أن يفرض فيها شىء غيرها لأنها وحدة والنقطة كذلك فذات الوحدة والنقطة تقتضى عدم القسمة وبعضهم يقول إنهما عرضان وجوديان غير داخلين فى مقولة من المقولات التسع وحصر الاعراض فى المقولات التسع غير مسلم

وبعضهم يقول انهما من مقولة الكيف وعلى هذا ينبغى حذف اللاقسمة لان الكيف لا تقتضى ذاته عدم القسمة كما عرفت من أنه ينقسم بواسطة الكم . واعلم أن النقطة هى طرف الخط . والخط مقدار ينقسم فى جهة واحدة وهى الطول . والسطح مقدار ينقسم فى جهتين وهما الطول والعرض . ومجموع هذه المقادير يسمى جسما تعليميا لانه

يبحث عنه فى التعاليم الرياضية . وقدعرفت أن الخط والسطح أعراض ومعروضها الذى يقومان به هو الجسم الطبيعى المركب من الهيولى والصورة على ماعرفت اوّلا . وأما القيد الثالث وهو قولهم فى محله فانه جىء به للاشارة الى أن الكيف لا يقتضى القسمة باعتبار وجوده وقيامه بمحله لا باعتبار تصوره الذهنى فانه لو أريد ذلك لم يخرج الكم فان تصور الكم ذهنا لا يستلزم أن ذاته تقتضى القسمة فيكون مثل الكيف فى أن كلا منهما لا تقتضى ذاته القسمة. فمن أجل ذلك جىء بقيد فى محله بمعنى ان الكيف مع وجوده الخارجى وقيامه بمحله. ذاته لا تقتضى القسمة والكم باعتبار وجوده فى محـــله ذاته تقضى القسمة ولا عبرة بالوجود الذهنى وأما القيد الرابع وهو لذاته فانه جىء به للاشارة الى أن الكيف يقبل القسمة الفرضية مثل الكم والجواب بان عروض القسمة للكيف ليس لذاته وانما هو بواسطة الكم لما عرفت أنه لا يمكن قسمة شىء الا اذا لوحظ مقداره أوّلا فقيد لذاته جىء به لادخال الكيفيات التى تنقسم بواسطة الكم

الثالث من المقولات الوضع وقد عرفت أن له معنيين أحدهما أنه هيئة مخصوصة يلزمها نسبة بعض أجزاء الجسم الى بعض والى أمور خارجة عنه ومعنى ذلك أنك اذا نظرت الى أجزاء جسم من الاجسام بعضها معتدل وبعضها مائل وبعضها منحن وبعضها مستقيم وبعضها قريب من بعض وبعضها بعيد فانك تتصور من ذلك هيئة خاصة وهذه الهيئة هى عرض وجودى قائم بالجسم يسمى وضعا ويلزم من هذه الهيئة نسبة الأجزاء المذكورة الى بعض والى أمور خارجة عن الجسم كحالة القيام والقعود والنوم والانتكاس والاعتدال ونحو ذلك وهذا هو المشهور . وبعضهم يقول ان العرض هو نفس نسبة بعض هذه الأجزاء الى بعض والى الأمور الخارجة كما تقدم بيانه قريبا

في مباحث الكيف

الرابع المتى وهو حصول الشيء في زمان معين ككون الكسوف في ساعة كذا أو هو نسبة الشيء الى الزمان

الخامس الأين وهو حصول الشيء في المكان . وينقسم الى قسمين حقيقي ككون زيد في مكان معين . وغير حقيقي ككونه في البيت أو الـ وق . أو هو نسبة الشيء الى المكان

السادس الملك وهو هيئة تعرض للشيء بواسطة مايحيط به وينتقل بانتقاله كالتعمم والتقمص . أو هو نسبة بين الشيء وما يحيط به

والسابع أن يفعل وهو هيئة تعرض للشيء في حال تأثيره في الغير . أوهو نسبة بين الشيء و بين مايتأثر به مادام متأثرا

الثامن أن ينفعل وهو هيئة تعرض للشيء في حال تأثره عن الغير أو هو نسبة بين الشيء و بين مايؤثر فيه مادام مؤثرا

التاسع الاضافة وهي نسبة شيء الى شيء بالقياس الى نسبة أخرى وقد عرفت في مبحث الكيف أنها نسبة باتفاق . واعلم أن من قال إن الاعراض كلها سوى الكيف والكم نسبة فانه يجعل النسبة المطلقة (أي المجردة عن القيد) جنسا عالياً تحته النسبة المقيدة أي نسبة الاضافة (بقيد الاضافة) ونسبة الوضع بقيد الوضع وهكذا أما من يقول إنها هيئة تعرض لها النسبة فانه يجعل النسبة المطلقة جنساً وتحته النسب اللازمة وقد علمت أن هذا هو المشهور

هذا كله عند الفلاسفة أما المتكلمون فانهم ينكرون وجود هذه الاعراض سوى الكيف والاين ويريدون من الاين الحركة والسكون والاجتماع والافتراق ويعبرون عنها بالا كوان الاربعة كما يأتي في الوجود وكذلك ينكرون الجسم التعليمي وهو السطح الذي يقبل القسمة طولا وعرضا

ويقولون ان الموجود فقط هو الجسم الجوهري المركب من جواهر فردة وما عدا ذلك فهو أمر اعتباري لا تحقق له في الخارج وكذلك ينكرون النقطة ويعبرون عنها بالجوهر الفرد

الباب الاول

في صفات الواجب

أقسامها وحقيقتها

قسم بعض المتكلمين صفات الله تعالى الى ثلاثة أقسام. الأول الصفة النفسية وهي الوجود وسميت نفسية لانها هي نفس الذات وليست زائدة عليها عندهم وهم يستدلون على ذلك بأنها لو كانت زائدة على الذات لكانت متصفة بالوجود. والفرض ان الوجود أمر وجودي زائد على الذات فيتصف بالوجود وهكذا الى مالا نهاية وهو تسلسل محال فصفة الوجود مفهوم اعتباري لاتحقق له في الخارج بل هو في الخارج عين الموجود وقد عرفت مما تقدم في أحكام الواجب أن هذا الدليل ليس بشيء لان للخصم أن يقول إن صفة الوجود زائدة على الذات ولها وجود في الخارج وأما وجودها المتصفة به فهو أمر اعتباري بمعنى أن وجود الموجود زائد على ذاته وأما وجود الوجود فهو عين ذاته فلا تسلسل في الأمور الوجودية. ومعنى الوجود بديهي يدركه

الانسان والحيوان فان الحيوان اذا سمع صوتا يدرك أن صاحبه موجود . فمن عرّف الوجود بانه هو الثبوت ونحوه فانما أراد التمثيل له بذكر شيء من خواصه . القسم الثاني صفات السلوب وهي خمسة القدم والبقاء والمخالفة للحوادث . والوحدانية وسميت هذه الصفات سلبية لانها تسلب أي تنفي عن الاله مالا يليق به لان معناها النفي فالقدم معناه عدم الاولية والبقاء معناه عدم الانتهاء وهكذا مما ستعرفه بعد . وصفات السلوب عدمية باتفاق فهي مفهومات اعتبارية لا تحقق لها في الخارج

القسم الثالث صفات المعاني وتسمى صفات الذات وصفات الاكرام وصفات الثبوت وهي القدرة والارادة والعلم والحياة والسمع والبصر والكلام وزاد بعضهم التكوين والقوة والمشيئة وهذا القسم هو الذي وقع فيه النزاع بين الاشاعرة والمعتزلة والحق ان الكلام فيه مصدر اضطراب العقول وأن النزاع فيه لم ينتج نتيجة حاسمة يمكن أن يقتنع بها احد الخصمين المتنازعين ويظهر لي أن الحق مع السلف الذين يقولون ان صفات الله تعالى تابعة لذاته في التعقل والادراك فكما أن ذاته تعالى لا يمكن للعقول ادراكها والوقوف على حقيقتها فكذلك صفاته لا يمكن الوقوف على أنها زائدة على ذاته أو هي عين ذاته الخ ماسيأتي بيانه موضحا ولا يقال ان في ذلك جهلا بذات الاله المعبود وصفاته وهو خلل واضح لا يليق لانا نقول ان حقائق الحوادث التي هي في متناول ايدينا وتحت حواسنا لم نستطع الوقوف عليها وكل ما يمكننا معرفته منها انما هو الوقوف على أجزائها إن كانت مركبة فاذا انتهت الى جزء لا نستطيع تحليله وقفت عقولنا عنده وقد اقتضت حكمة الله تعالى أن لا يجعل لنا حاجة الى ادراك تلك الحقائق وانما جعل حاجتنا

الى معرفة خواصها ومزاياها فاذاكانت حقائق الحوادث واعراضها لا يمكننا الوقوف عليها فحقيقة الله تعالى وصفاته أولى بذلك لأنه سبحانه ليس مركبا من أجزاء حتي يمكننا معرفة تلك الأجزاء التي تركب منها وانما هو سبحانه منزه عن المواد والأعراض البشرية ليس كمثله شيء من المخلوقات والالم يصلح لأن يفيدها الوجود والبقاء. فاذا عجز العقل عن ادراك حقيقة تلك الذات ووقف عن الحكم بأن صفاتها عينها أوغيرها فلا يكون ذلك جهلا أو نقصا بل هو وقوف عند الحد الذى ينبغي الوقوف عنده ومعرفة للقدر الذى لاينبغى مجاوزته فان للعقول حدا ينبغى ان لا تتجاوزه والاكان فى ذلك مصرعها وهلا كها على أن الله تعالى قد من علينا بما يرشدنا عند الحيرة ويهدينا الى سواء السبيل وذلك هو كتاب الله الذى لايأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه وسنة رسول الله سيدنا محمد عليه الصلاة والسلام فلنرجع اليهما اذا اشتبهت علينا المسالك وخفيت علينا المعالم فانه ان يضل من اهتدى بهديهما القويم وسلك سبيلهما المستقيم. فهذاهو كتاب الله تعالى قد اشتمل على وصف الاله سبحانه بصفات المعانى المذكورة وقال لنا إنه ليس كمثله شيء فلم يكلفنا الا باعتقادها واعتقاد مغايرتها لصفات الحوادث. اما كونها عين ذاته أوغير ذلك فلم يطلب منا معرفته ولا الايمان به ولو كان ذلك لازمالبينه لنا رسول الله صلى الله عليه وسلم فان الله تعالى آمره أن يبين للناس مانزل عليه من ربه . فالذى أعتقده أن الله تعالى متصف بالصفات التى ذكرها كتاب الله تعالى تفصيلا واعتقد أنه متصف بصفات الكمال منزه عن صفات النقص إجمالا واعتقدأنه ليس كمثله شيء ولاهو مثل شيء .أما كون هذه الصفات هى عين الذات أو غير الذات قديمة لذاتها أو لغيرها فلست مكلفا باعتقاده

على أنى سأذكر لك كل مادار من النزاع حول هذا الموضوع تفصيلا لتعلم مقدار حب المتأخرين من علماء المسلمين للبحث والتنقيب وراء الحقائق العلمية وتعرف شدة رغبتهم فى الوقوف على بواطن الأمور فان فى ذلك من الدلالة على عظم عقول هؤلاء العلماء الأجلة ومقدرتهم على استنباط الادلة والنضال عن آرائهم بالطرق المنطقية التى يستفيد منها طالب العلم اجلّ الفائدة فانظر فيما يلى

أولا مذهب الأشاعرة قالوا إن صفات المعانى وجودية زائدة على ذاته قديمة لذاتها. فأورد عليهم خصومهم المعتزلة والشيعة أن هذه الصفات اما أن تكون قائمة بنفسها فيلزم تعدد القدماء لذاتهم وهو ينافى التوحيد بالبداهة واما أن تكون قائمة بذات الله تعالى (وهو الذى يقتضيه مفهوم الصفة لأن الصفة معنى يقوم بالموصوف حتما) وفى هذه الحالة لا تكون قديمة لذاتها لأن القديم لذاته هو الذى لا يحتاج الى شىء ما. والصفة تحتاج الى موصوفها فتكون حادثة لاقديمة لذاتها كما تقولون وهو باطل لأنه لا يصح قيام الحوادث بذاته تعالى

وقد أجابوا عن هذا بأن صفات الله تعالى ليست عين ذاته وليست غير ذاته فلا يقال انها محتاجة لذاته لأنها ليست غيرها حتى يلزم احتياجها لما يغايرها وكذلك لا يلزم تعدد القدماء لأن هذه الصفات ليست غير الذات. وليست عين الذات لأن مفهوم الصفة غير مفهوم الموصوف. وهذا الكلام يشبه أن يكون غير معقول لأنه يستلزم الجمع بين النقيضين لان نفى العينية صريحا يستلزم اثبات الغيرية ضمنا فاذا قلنا هذا الشىء ليس عين هذا الشىء الآخر كان معنى هذا أنه غيره فاذا قلنا بعد ذلك انه ليس غيره صريحا كان معنى هذا غيره. وهو جمع

بين النقيضين وكذلك نفي الغيرية صريحا يستلزم اثبات العينية ضمنا. فنفي العينية صريحا بعد ذلك جمع بين النقيضين فيكون محصل العبارة ان الصفات غير ذاته لا غير ذاته. عين ذاته لا عين ذاته وهو تناقض محال وقد اجابوا عن هذا بأنهم ارادوا من الغيرية أن ينفك أحد الغيرين عن الآخر بأن يتصور وجود أحدهما بدون الآخر وأرادوا من العينية أن يتحد الشيآن في المفهوم بحيث يكون معني أحدهما عين معنى الآخر بدون تفاوت وحينئذ يكون نفي الغيرية معناه أن الصفات ليست منفكة عن الذات بحيث يتصور وجود أحدهما بدون الأخرى. ونفي العينية معناه أن الصفات ليست متحدة مع الذات في المفهوم. وكونها ليست عينا بمعني ليست متحدة في المفهوم لا ينافي كونها غير منفكة اذ لا مانع من أن يكون الشيآن متغايرين في المفهوم ولكنهما غير منفكين بحيث لا يوجد أحدهما بدون الآخر وذلك كالجزء مع الكل والواحد من العشرة فانه لا يتصور وجود الجزء من حيث هو جزء بدون الكل والعكس. فهما غير منفكين في الوجود مع أن مفهوم أحدهما غير مفهوم الآخر وكذلك الواحد من العشرة فانه لا يتصور بقيد كونه من العشرة منقطعا منها نعم يتصور وحده بقطع النظر عن كونه من العشرة

هذا ما اشتهر في تأويل عبارتهم لا هي عين ولا هي غير وبالرغم من المناقشات اللفظية في تأويلهم هذا فانه مما لا شك فيه أنه محض تستر والا فالاشكال باق على حاله وهو أن القديم لذاته لا يحتاج الى شيء ما والصفة تحتاج للموصوف بداهة فمتى سلمتم بأمر زائد على الذات قديم لذاته فقد اعترفتم بالاحتياج ولا يخلصكم الحكم بأنه غير منفك. على أنه يمكن تأويل هذه العبارة تأويلا مطابقاً لمذهب السلف فيقال ان الحكم على الصفات بكونها عين الذات أو غيرها فرع تصورها وتصور

الذات. ولما كانت ذات الاله تعالى ليست مادية وليس كمثلها شيء فكذلك صفاته القائمة بها لا يمكن الحكم عليها بكونها عينها أو غيرها ويكون معنى هذا الوقوف عند تنزيه ذات الله تعالى وصفاته عن المشابهة فان كان الغرض هذا فهو حسن

ثانيا مذهب بعض المتأخرين من المتكلمين قالوا ان صفات المعانى ممكنة فى ذاتها لأن ذات الاله أثرت فيها الوجود .قديمة لغيرها لكون ذات الاله علة فيها والعلة لاتنفك عن المعلول فى الوجود فهى مقارنة له لم تسبق بالعدم فلا يلزم تعدد القدماء لذواتهم ولا مانع حينئذ من الاحتياج وقد أورد على هذا أنكم قد قلتم ان كون ذات الاله علة لبعض الممكنات نقص فى ذاته وانكرتم على الفلاسفة القول بقدم العالم وصدوره عن الاله بطريق التعليل فكيف تغالطون أنفسكم هنا وتقولون إن الله علة فى صفاته فأجابوا بأن هناك فرقا بين الامرين لأن صفات الله لازمة لذاته فلا يصح أن تنفك عنها أبدا فهى كمال لازم وأما العالم فانه يصح انفكاكه عن ذاته تعالى فلهذا قلنا بالتعليل فى الصفات ومنعناه فى العالم هذا ماقالوه. ولا يخفى فساده لانه متى صح أن تكون ذاته علة للبعض صح أن تكون علة للبعض الآخر أما كون الصفات كمالا لا يصح الانفكاك عنه والعالم كمال يصح الانفكاك عنه فهو مجرد تحكم غير مقبول ولقد علمت أن التعليل نقص فى ذات الواجب على أى حال

ثالثا مذهب المعتزلة قالوا إن ذات الله تعالى ليست كذوات عباده فهى كافية فى أن تصدر عنها الآثار بدون صفة زائدة عليها

فمن حيث ان ذاته تعلقت بايجاد الممكنات يسمى قادرا ومن حيث انها تعلقت بالمعلومات يسمى عالما وهكذا فليس هناك ذات وصفة زائدة عليها تسمى علما بل هناك ذات وتعلق يسمى عالمية وقادرية الخ والعالمية

والقادرية امور اعتبارية. وقد أورد على هذا المذهب أنه اذا ثبت أن الله عالم فان اللغة تحتم وصفه بالعلم لانه لا يصح أن يوصف بوصف مشتق من مصدر والمعنى المصدرى غير قائم به . فعالم وصف مشتق من العلم فيجب أن يكون العلم قائما به كما تقول محمد أبيض فأبيض مشتق من البياض فيجب أن يكون البياض قائما بمحمد والا كان الكلام بمنزلة قولك أبيض لا بياض له وهو تناقض ظاهر وأيضا اذا كان الله تعالى متصفا بهذه الصفات وليست موجودة لم يكن هناك فرق بين الصفة والذات وكانت الذات علما وقدرة الخ وهو ظاهر البطلان. وقد أجابوا عن ذلك بانه اذا كان المراد أن المشتق منه أمر وجودى زائد على الذات فغير مسلم ألا ترى أن الله متصف بالموجود والواجب ومع ذلك فان الوجود ليس أمرا زائدا على ذاته وكذلك الوجوب بل هما عين ذاته باتفاق بيننا وبين الاشعرى فكذلك العلم والقدرة المشتق منهما عالم وقادر فانهما غير زائدين على الذات بل هما أمور اعتبارية كالوجود والوجوب وهذا كاف فى صحة الوصف لأنه يجوز أن يوصف الشيء بالأمور الاعتبارية المتغايرة فلا يرد كون الذات تسمى علما وقدرة الخ لانه لا مانع من ذلك متى كانت الصفات المذكورة مختلفة فى المفهوم وان كانت فى الخارج شيئا واحدا وسيأتى لهذا زيادة إيضاح فى صفة الكلام ولا ريب فى أن مذهب المعتزلة فى باب الجدل أفضل من مذهب بعض المتأخرين الذين يقولون إن صفات الله تعالى ممكنة فى ذاتها قديمة لكون ذات الاله علة فيها لما فى ذلك من الرضاء بكون ذات الاله علة لبعض الممكنات وهو نقص ظاهر . والفرق بين ممكن وغيره مما لا معنى له . ولهذا نقل الشيخ السيالكوتى فى حاشيته على الخيالى عن المحقق الدوانى مانصه إن مسألة زيادة الصفات وعدم

زيادتها ليست من الأصول التى يتعلق بها تكفير أحد الطرفين وقد سمعت عن بعض الاصفياء انه قال عنـــدى ان زيادة الصفات وعدمها وأمثالها مما لايدرك الا بالكشف ومن اسندها الى غير الكشف فانما يرى ما كان على اعتقاد بحسب النظر الفكرى ولاأرى بأسا فى اعتقاد احدطرفى النفى والاثبات فى هذه المسألة وقال معنى ذلك العلامة الامير فى حواشيه على جوهرة التوحيد. على أنك قد عرفت أن كل واحد من الفريقين المتنازعين من الاشاعرة والمعتزلة قد ناضل عن رأيه بكل ماله من قوة ولم يكن فى قول كل فريق منهما مايدل على أنه معاند ومكابر بل يظهر من ادلة كل واحد منهما أنها كلها ترمى الى تنزيه الله تعالى فى ذاته وفى صفاته على أنك قد عرفت أن الاقرب الى سبيل السلامة والنجاة هو الذى ذكرناه لك فى أول المبحث وهو عدم الحكم على صفات الله بكونها عينا أو غيرا قديمة لذاتها أو لغيرها لان هذه أمور لم يكلفنا الله تعالى بها ولاحاجة لنا فى تنزيه الاله الى معرفتها فانما نعبد الها واحدا لا يماثل احدا من خلقه لا فى ذاته ولا فى صفاته ونؤمن بما ورد فى كتاب الله تعالى من تلك الصفات مفصلا فذلك هو الذى يجب علينا اعتقاده فاذا ما وجد معاند يقول انى لا أعبد الاله اذا عرفت أن صفاته زائدة أو غير زائدة فها أنت ذاقد وقفت على ما قاله أئمة علماء الكلام فى هذا الموضوع فاسلك السبيل الذى تراه أنسب فى اقناع من يجادلك فى ذلك وتخير المذهب الذى يميل اليه طبعه فانه لاحرج فى اعتقاد أى المذهبين والله الهادى الى سواء السبيل. هذه هى أقسام الصفات الثلاثة المشهورة عند المتكلمين وقد زاد بعضهم قسما آخر سماه الصفات المعنوية وهى كونه تعالى قادرا وعالما ومريدا الخ

والكون هو التعلق. وهو أمر اعتبارى. والحق ان هذا لاحاجة اليه لان صفات المعانى إما ان تكون كلها أمور اعتبارية كما يقول المعتزلة او وجودية كما يقوله الأشاعرة فلا حاجة الى زيادة قسم آخر على هذه الأقسام (وبعد) فلنذكر لك كل صفة من الصفات على حدتها فنقول

صفة الوجود

ودليله

قد بينا لك قريبا أن الوجود صفة نفسية منسوبة الى النفس وأنها عين الموجود عند الأستاذ الأشعرى وبينا لك دليله هناك فلا حاجة الى الاطالة باعادته وانما نريد أن نتكلم هنا على دليل الوجود فنقول

ينبغى أولا أن يذكر الطالب أن العالم محتاج الى الواجب وهل علة احتياجه هى الامكان أو الحدوث فالفلاسفة وبعض المتكلمين يقولون ان علة الاحتياج هى الامكان لا الحدوث وجمهور المتكلمين يقولون العلة هى الحدوث لا الامكان وقد عرفت أن الامكان هو استوا. طرفى الوجود والعدم بالنسبة للمكن أما الحدوث فهو الوجود بعد العدم فكل حادث ممكن الاستواء طرفى الوجود والعدم بالنسبة له ولكن الممكن عند الفلاسفة قد لا يكون موجودا بعد العدم لجواز أن يكون القديم علة فيه والعلة لاتتخلف عن معلولها كما عرفت فى المقدمة فالذى يقول من المتكلمين ان علة الاحتياج هى الامكان

لا يوافق الفلاسفة على أن الممكن قد يكون قديما ولكن يوافق على أن علة الاحتياج هى الامكان بمعني استواء طرفى الوجود والعدم بالنسبة للحادث وليست العلة عنده الحدوث بمعني الوجود بعد العدم. اذا عرفت هذا فاعلم أن للمتكلمين طريقين فى تقرير دليل الوجود احدهما طريق الامكان وهى طريق بعض المتكلمين الذين يوافقون على أن علة الاحتياج هى الامكان ثانيهما طريق جمهور المتكلمين الذين يقولون إن علة الاحتياج هى الحدوث . والطريقان قريبان من بعضهما إلا أن طريق الحدوث لا يتم الا ببيان أن الحادث يستوى وجوده وعدمه فلا بد من مرجح يرجح أحد طرفيه فالمسألة فى نهايتها ترجع الى الامكان فلهذا كان طريق الامكان اقرب . وتقرير الدليل على طريق الامكان أن يقال العالم ممكن يستوى وجوده وعدمه فلا بد له من مرجح يرجح أحد المتساويين لاستحالة الترجح بلا مرجح بداهة كما تقدم . ولا جائز أن يكون المرجح ممكنا لانه لو صلح مرجحا لغيره لصلح أن يكون مرجحا لنفسه فيكون الشيء علة لنفسه وهو باطل وتقريره على طريق الحدوث أن يقال العالم حادث لا بد له من محدث يستند اليه وذلك المحدث لا بد أن يكون واجب الوجود لانه لو كان جائز الوجود لكان حادثا ومتى كان حادثا لا يصلح أن يكون مبدأ للعالم والا لزم أن يكون الشيء علة لنفسه هذا هو اجمال دليل الوجود على طريق الحدوث أما تفصيله فهو أن يقال . العالم أعيان وأعراض والعين هو الجوهر وقد تقدم تعريفه عند المتكلمين وكذلك العرض

والاعيان إما مركبة من جزأين فأكثر وهى الاجسام وإما غير مركبة وهى الجزء الذى لا يتجزى أى لا يقبل القسمة أصلا لا فعلا ولا فرضا ومعنى كونه لا يقبل القسمة الفرضية أن العقل اذا فرض قسمته كان

فرضه غير مطابق للواقع وليس معناه ان العقل لايقدر على فرضها لأن العقل يفرض المحال. أما الاعراض فقد عرفت أن المتكلمين لايقولون بوجود شيء من الأعراض سوى الكيف والاين ويريدون من الأين الحركة والسكون والافتراق والاجتماع ويعبرون عنها بالأكوان الاربعة. فهم يقسمون الاعراض الوجودية الى أربعة أقسام. الألوان والطعوم والروائح والاكوان. والثلاثة الأول من الكيف. ثم ان كل واحد من هذه الأربعة ينقسم الى أقسام. فالألوان لها أقسام كثيرة ولكن نقل بعضهم ان أصولها خمسة السواد والبياض(1) والحمرة والخضرة والصفرة وأما غيرها من الالوان فانما تحدث بتركيب أحد هذه الخمسة مع غيره. وأما الطعوم فأنواعها تسعة وهى المرارة. والحرافة. والملوحة. والعفوصة. والقبض. والحلاوة والدسومة. والتفاهة وتحصل بالتركيب أنواع كثيرة لاتحصى ثم إن الفرق بين العفوصة والقبض أن العفص يقبض ظاهر اللسان وباطنه والقبض يقبض ظاهره فقط وتطلق التفاهة على طعم الخبز واللحم او على الشيء الذى لاطعم له. وأما الروائح فأنواعها كثيرة وليست لها أسماء مخصوصة الا بالاضافة الى ماتستخرج منه كرائحة الورد والياسمين وهكذا وأما الاكوان فقد عرفت أنها تنقسم الى الأقسام الاربعة. الحركة والسكون. والاجتماع والافتراق

ويقول المتكلمون ان هذه الأعراض بجميع أنواعها ما عدا الأكوان لاتحدث بالفعل الا فى الأجسام المركبة أما الجزء الذى لايتجزى فانه لاتحدث فيه هذه الأعراض وان كان يصح ان يتصف

(1) اذا ركب اللون الازرق مع البنى ينشأ منهما لون أسود واذا أضيف الازرق الى الاصفر يتولد منهما اللون الاخضر واذا أضيف الازرق الى الاخضر ينشأ منهما لون بنفسجي وهكذا

بها مجازا لا حقيقة . اما الأكوان فانها تحدث فعلا فى الأجسام المركبة وفى الجزء الذى لا يتجزى وقد عرفت ان الفلاسفة لا يقولون بالجزء الذى لا يتجزى. وأقوى أدلة المتكلمين على وجود الجزء الذى لا يتجزى (أى لا يقبل القسمة اصلا) انه او وضعت كرة حقيقية على سطح حقيق لم تمسه الا بجزء لا ينقسم لأنها لو مسته بجزأين لكان فيها خط بالفعل فلا تكون كرة حقيقية. وقد أجيب عن هذا بأن التماس انما هو بالنقطة وهى وان كانت لا تقبل القسمة ولكن لا يلزم من عدم قبولها للقسمة عدم قبول ماقامت به لأنها لم تقم بمحلها جميعه بحيث تسرى فى كل اجزائه فهى اذا قامت بجزأين مثلا فانما تقوم بواحد منها فلا يلزم من عدم انقسامها عدم انقسام ماقامت به وقد تقدم أقوى دليل للفلاسفة وتقدم الكلام فى الهيولى والصورة فارجع اليه فى المبحث الرابع
وسواء ثبت الجزء الذى لا يتجزى أو ثبتت الهيولى والصورة فان هذا لا يؤثر فى دليل الوجود وانما يؤثر فى الكلام على الحشر كما بيناه لك هناك

واذ قد عرفت أن العالم اعيان واعراض فاعلم ان الكل حادث اما الأعراض فبعضها حادث بالمشاهدة وبعضها حادث بالدليل. فالأول كالحركة بعد السكون والضوء بعد الظلمة والسواد بعد البياض وذلك لأن حدوث مثل هذا مشاهد محس بحاسة البصر .

والثانى اضداد أمثال هذه الأمور كالسكون الذى انعدم بعد الحركة · والظلمة التي انعدمت بالضوء · والبياض الذى انعدم بالسواد . وهكذا فان هذه الأعراض لم تكن مشاهدة بعد انعدامها ولكن حدوثها قد ثبت بالدليل وذلك الدليل هو انها لو لم تكن حادثة لكانت

واجبة ولو كانت واجبة لم يطرأ عليها العدم وهذه قد طرأ عليها العدم بطرو اضدادها فان السكون قد انعدم بطرو الحركة والظلمة انعدمت بطرو الضوء وهكذا ومتى ثبت حدوث الأعراض ثبت حدوث الأعيان التى تقوم بها ومعنى هذا أن الأعيان التى تقوم بها الأعراض التى ثبت حدوثها بالمشاهدة أو الدليل حادثة. أما الأعراض التى لم نشاهدها كحركات الافلاك واشكال السموات فانه يستدل على حدوثها بحدوث الاعيان التى قامت بها لأنك قد عرفت أن الاعيان التى تقوم بها هذه الأعراض جميعها حادثة. ومن هذا تعلم أن بعض الاعراض شوهد حدوثها وبعضها ثبت حدوثها بطرو العدم كالسكون الذى انعدم بطرو الحركة وهذه الاعراض دليل على حدوث الاعيان التى تقوم بها سواء كانت مشاهدة أوغير مشاهدة والاعيان التى لم تشاهد وقامت بها هذه الاعراض دليل على حدوث هذه الاعراض لأن حدوث العين دليل على حدوث العرض

وأما الاعيان فلأنها ملازمة للحوادث ومفتقرة اليها وكل مالا يخلو عن الحوادث فهو حادث. أما المقدمة الاولى فلأن كل جسم أوجوهر لايخلو عن الحركة أو السكون وذلك لان الجسم لابد من وجوده فى حيز فان لم ينتقل من ذلك الحيز بل ظل فيه باقيا كان ساكنا سواء مضى على وجوده فى ذلك المكان زمانان (لحظتان أو ثانيتان) أو نحو ذلك أو حدث فى ذلك المكان ابتداء ولم يمض عليه آنان. والمعنى الاول تفسير لقولهم السكون كونان فى آنين فى مكان واحد ومعناه أن الجسم يوجد فى مكان واحد زمانين (لحظتين مثلا) بدون أن ينتقل منه الى مكان آخر فيكون له وجود باعتبار الزمن الاول ووجود باعتبار الزمن الثانى فى ذلك المكان. أما اذا انتقل من حيز الى حيز آخر

فانه يكون متحركا فالحركة كونان فى آنين فى مكانين ومعنى ذلك ان الجسم يوجد فى مكان زمنا ثم ينتقل منه الى مكان آخر فى آن آخر فوجوده فى المكان الاول لحظة وانتقاله منه الى المكان الثانى فى اللحظة الثانية هى الحركة وبذلك ثبتت المقدمة الاولى وهى قولهم ان كل جسم لايخلو عن الحركة والسكون .والحركة والسكون حادثان بالضرورة كما علمت وايضا فان الحركة هى عبارة عن الانتقال من حال الى حال وذلك آية الحدوث لانها تنقضى شيئا فشيئا والسكون قابل للعدم بطرو الحركة عليه وكل ماكان كذلك فهو حادث

أما المقدمة الثانية وهى قولهم وكل مالايخلو عن الحوادث فهو حادث فذلك لان مالايخلو عن الحوادث اذا كان قديما موجودا فى الازل فانه يلزم أن تكون الحوادث موجودة معه ضرورة أنها ملازمة له لاتنفك عنه فتكون قديمة مثله فينقلب الحادث قديما وهو محال . ومتي ثبت أن العالم بجميع اجزائه حادث ثبت انه لابد له من محدث وهو الله

ذلك تفصيل دليل جمهور المتكلمين الذين يقولون ان علة الاحتياج هى الحدوث لا الامكان وهو كما ترى يشتمل على أمور

(١) تقسيم العالم الى اعراض واعيان (٢) الاستدلال على أن الاعراض بعضها حادث بالمشاهدة وبعضها حادث بالدليل وهو طرو العدم والقديم لايطرأ عليه العدم (٣) الاستدلال على حدوث الاعيان بملازمتها للاعراض الحادثة لان ملازم الحادث حادث والا انقلب الحادث قديما .أما ماتخلل ذلك من بيان الأعراض والاعيان وتقسيم كل واحد منها الى اقسام وبيان الجزء الذى لايتجزى وتعريف الحركة والسكون ونحو ذلك فقد ذكر استطرادا تكملة للبحث

واذ قد عرفت ذلك فاعلم أنه يتعلق بهذا الدليل مباحث

اولا ماهو العالم . والجواب أنه اسم لكل جنس من أجناس الموجودات فيقال عالم الحيوان وعالم النبات . وعالم الاجسام . وعالم الاعراض وهكذا وليس معنى هذا أنه موضوع لكل جنس بوضع على حدة من باب وضع اللفظ المشترك اللفظى كلفظ عين الموضوع للباصرة بوضع وللذهب بوضع وهكذا فان ذلك لادليل عليه وانما هو موضوع لمعنى كلى يتحقق فى جميع هذه الأجناس وذلك المعنى الكلى هو ما سوى الله فمعني العالم . ماسوى الله وذلك المعنى متحقق فى كل جنس من أجناس الموجودات فيصح اطلاق العالم حينئذ على كل جنس من هذه الأجناس على حدة باعتبار تحقق المعنى فيه وهو ماسوى الله وان لم يكن موضوعا له بخصوصه وكذلك يصح اطلاقه على جميع الاجناس

ومن هذا تعلم أن لفظ العالم لايصح اطلاقه على زيد على حدة ولا على عمرو ونحوهما من الافراد لأنه وان كان معني العالم وهو ماسوى الله يتحقق فى الافراد اذ يقال لزيد ماسوى الله ولكن لفظ العالم موضوع لمعني مشترك بين الاجناس لابين الأفراد المندرجة تحت الاجناس

واذ قد ظهر لك أنه موضوع لمعنى كلى تشترك فيه أجناس الموجودات فاعلم أن هذه الاجناس جزئيات المعنى الكلى كالانسان الموضوع لمعنى الحيوان الناطق الذى يصدق على زيد وعمرو الخ صدق الكلى على جزئياته وليس موضوعا للاجناس المجتمعة على أنها أجزاء له لأنه لو كان كذلك لما صح جمعه على العالمين

ثانيا قلتم ان العالم كله حادث ومعني حادث مسبوق بالعدم وهذا

يستلزم تعطيل الصانع لانه يكون موجدا فى الازل بدون أن يكون له أثر وهذا نقص فى مقام الألوهية فالفلاسفة الذين يقولون بقدم المواد والعناصر بصورها النوعية وقدم العقول لهم وجه .والجواب أن كمال الاله ليس بايجاد العالم بل هو كامل فى ذاته سواء وجد العالم أو لم يوجد وان القول بالقدم ينتج عكس هذا الغرض لانه يترتب عليه أن يكون الاله علة للعالم مجبورا على الايجاد وهو منتهى النقص وقد تقدم بيان ذلك موضحا فى المقدمة فارجع اليه وانما اعدنا ذكره هنا للاشارة الى علاقة هذا الكلام بدليل الوجود

ثالثا حصرتم العالم فى الاعيان المتحيزة والاعراض وهذا الحصر ممنوع لجواز أن يكون من بين العالم ماليس بجوهر متحيز ولا عرض وذلك كالعقول والنفوس المجردة القديمة لغيرها التي يقول بها الفلاسفة وقد ذكرت فى المقدمة بايضاح ومتى سلمتم بجواز ذلك فلا يتم دليلكم لانه يصح أن تكون العقول والمجردات مبدأ يستند اليه الاعيان المتحيزة والاعراض الحادثة . والجواب أن المجردات التى يقول بها الفلاسفة لم يثبت وجودها والكلام فيما ثبت وجوده من العالم وهذا الجواب ليس بشيء لانه انما ينفع اذا ثبت عدم المجردات بالبرهان أما كونها لم تثبت فمعناه أنه يجوز وجودها وعدمها وجواز وجودها كاف فى نقض الدليل . فالجواب الصحيح بأن يقال اذا ثبت وجود المجردات فلا بد أن تكون حادثة مسبوقة بالعدم لان الدليل العقلى قام على أنه لا يصح أن يكون شيء من الممكنات قديما صادرا عن الاله بطريق القهر والكره لان ذلك ينافى مقام الالوهية بالبداهة ومتى ثبت ذلك فلا يضرنا وجودها لانها تكون من جملة الحوادث التى لا تصلح مبدأ للموجودات وانما حصرنا العالم فى الجواهر المتحيزة والاعراض

لانها هى التى ثبت وجودها وكل مايحتمل وجوده من الحوادث سواء كان ماديا أو غيره متى وجد بعد العدم لايضرنا فى شيء

رابعا قلتم ان مالايخلو عن الحوادث لابد أن يكون حادثا والا لزم أن تكون الحوادث قائمة به فى الازل فتكون قديمة مثله فينقلب الحادث قديما وهو محال الخ وهذا الكلام غير مسلم لاننا نقول ان الحركات الحادثة ونحوها ملازمة للقديم وموجودة فى الازل بمعنى أنه مامن حركة الا قبلها حركة وهكذا الى مالانهاية لان الازل هو عبارة عن عدم الاولية أو هو عبارة عن استمرار الوجود ولامانع من أن تكون الحركات ازلية على المعنيين بمعنى أنه لاأول لها أو وجودها مستمر بأن يكون كل حركة قبلها حركة أخرى الى مالانهاية له فى جانب الماضى فلا مانع حينئذ من أن يتصف القديم بالحادث الذى لاأول له ولا ينقلب الحادث قديما وأجيب عن هذا بأن وجود حوادث لاأول لها محال لما يترتب عليه من المحال وذلك لأنه لو وجدت سلسلة من الحوادث لا أول لها بالنسبة للزمن الماضى وآخرها حادث اليوم كأن تكون حركات القديم مثلا لا أول لها كما أنه لااول له وآخرها حركة اليوم .ثم فرضنا سلسلة أخرى مقابلة لها على سبيل الفرض والتقدير أولها من قبل اليوم بشهر فمما لاشك فيه حينئذ أن تكون حلقات السلسلة الثانية الفرضية أقل من حلقات السلسلة الأولى الحقيقية لأنها تنقص عنها بعدد أيام الشهر ثم اذا قابلنا بين حلقات السلسلة الفرضية بالسلسلة الحقيقية من اليوم الى مالانهاية له فى جانب الماضى فلا يخلو إما أن لاتتناهى السلسلتان وحينئذ يلزم مساواة السلسلة الناقصة للكاملة لان كلامنهما لانهاية له وإما أن تنقطع الناقصة فى النهاية عند العدد الذى نقصته فتنقطع مثلها الثانية لأنها لاتزيد عنها الا بقدر معلوم تنتهي عنده وهو المطلوب

وهذا يسمى برهان التطبيق ولا يلزم فيه أن تكون أحاد السلسلة مترتبة بل لو وجدت الحوادث جملة فى زمن وجملة أخرى فى زمن آخر فان المقابلة فى ذلك تكون بين أجزاء الزمن الذى وجدت فيه وهو يدل على أن جميع الجزئيات الموجودة من الحوادث التى لا آخر لها لا بد أن يكون لها أول تنتهى عنده وقد تقدم لذلك ذكر فى المقدمة ويرد على هذا أمور ثلاثة . أحدها أن نعيم الجنان لا يتناهى فكيف تقولون إن مالا يتناهى يستحيل وجوده . ثانيها إن مراتب الاعداد لا تتناهى أيضا . ثالثها إن معلومات الله تعالى أكثر من مقدوراته لان العلم يتعلق بالممكن والواجب والمستحيل بخلاف القدرة فانها لا تتعلق إلا بالممكن وكلاهما لا يتناهى فكما أن معلومات الله لا تتناهى كذلك مقدوراته فحينئذ يلزم مساواة الناقص للزائد على قولكم

والجواب. أما عن الأول فان السؤال لا يرد من أصله لأن القائلين بنعيم الجنان يقررون أن الجنات حادثة لها أول فنعيمهما أول تنتهى اليه فى جانب الماضى فان كان الغرض عدم التناهى فى المستقبل فهو خارج عن الموضوع اذ لم يقل أحد منهم ان أفراد نعيم الجنان توجد فى الخارج متسلسلة الى مالا نهاية له فى المستقبل وانما يقولون ان كل مايوجد من أفراد نعيمها يحدثه الله تعالى ثم ينتهى ويحدث غيره وهكذا ومعني كونها غير متناهية عندهم أنها لا تقف عند حد لا يتصور وجود غيره بعده ولو أنها وجدت جميعها فى الخارج لم تكن متناهية ولكنها لم توجد كذلك فلا تسلسل فيها وأما عن الثانى فان مراتب الاعداد غير موجودة فى الخارج حتى عند المحققين من الفلاسفة وما وجد منها فى الخارج فهو متناه والتطبيق انما يجرى فى الموجود فى الخارج فعلا فان قلت إنها موجودة فى الذهن والوجود الذهني كاف فى تطبيق السلسلتين

الذهنيةوالفرضية قلت ان الوجودالذهنى بالمعنى الذى يصحح التطبيق وهى أن الأعيان الخارجية هى بعينهاالموجودة فى الذهن الا أنهاتختلف بترتب الآثاركما تقدم لم يقم دليل عليه ولايقول به جمهور المتكلمين وعلى فرض وجوده فان التطبيق لايجرى فيه لأن الذهن لايقدر على استحضار مالا يتناهى . ومعنى كون مراتب الاعداد غير متناهية أنها لاتقف عند حد لا يتصور وجود غيره بعده ولو أنها وجدت كلها فى الخارج لكانت غير متناهية كما علمت فى نعيم الجنان

وأما عن الثالث فهو يحتاج الى بيان تعلق العلم بالمعلوم والقدرة بالمقدور . فالقدرة تتعلق بالمقدور تعلقا تنجيزيا أى لتنجيزه وإيجاده والعلم كذلك يتعلق به بعد حدوثه بالفعل وهذا لا كلام فيه لان له مبدأ ينتهى اليه . وتتعلق القدرة بالمقدور تعلقا (صلوحيا) أى تكون صالحة لايجاده أزلا ويتعلق العلم به تعلق احاطة على معنى انه سيوجد على حال كذا وهذا التعلق لا يجعل الممكن موجودا فى الخارج فتعلق علم الله تعالى بمراتب الاعداد ونعيم الجنان لايجعلها موجودة بالفعل وانما يعلمها على أنها ستوجد ويتعلق العلم بكل ما يوجد منها بالفعل تعلقا آخر وهذا لايلزم منه تغيير فى علم الله تعالى انما التغيير فى التعلق وهذا لاضرر فيه : خامسا قولكم ان كل حادث لابد له من محدث قول صحيح ولكن لايلزم أن يكون المحدث واجبا لانه يصح أن يكون كل حادث مستندا الى الحادث الذى قبله وهكذا الى مالا نهاية له فى جانب الماضى. والجواب أن ذلك محال من وجهين .الاول أن العالم وجوده ليس من مقتضى ذاته فهو ممكن وكل ماكان كذلك فهو يدل على مبدإ له يفيده الوجود وذلك المبدأ يجب أن يكون مبدأ لكل جزء من أجزاء العالم فلو كان ذلك المبدأ ممكنا لكان من جملة العالم فلا يصلح

دليلا على مبدإ العالم والمفروض أنه يصلح وهذا معنى قولهم ان الممكن او صلح كونه علة للممكنات لكان علة لنفسه وهو باطل . الثانى أن تسلسل الحوادث الى مالا نهاية له فى جانب الماضى باطل ببرهان التطبيق وقد تقدم بيانه قريبا .وتقدم أيضا فى المقدمة ومتى ثبت أن العالم ممكن لا يصلح أن يكون علة لنفسه ولا لبعضه ثبت الواجب لان الموجود ينحصر فى الممكن والواجب ولا ثالث لهما ومتى ثبت الواجب ثبت استناد العالم اليه وهو المطلوب .هذا تقرير الدليل عند المتكلمين أما الفلاسفة فيسلكون طريقا أخصر ويقررون الدليل هكذا. مما لا ريب فيه ان فى الواقع موجودا اذ لا يمكن لأحد ان ينكر الموجود وهذا الموجود لا يخلو اما أن يكون واجبا او ممكنا لانحصار الموجود فيهما فان كان واجبا فقد ثبت المطلوب وان كان ممكنا احتاج الى مؤثر والا لزم الترجيح بلا مرجح وهذا المرجح لابد ان يكون واجبا والا لزم التسلسل أو الدور وقد عرفت بطلانهما

صفة القدم

هذه هى الصفة الأولى من الصفات السلبية ومعنى كونها سلبية أنها ليست معنى زائدا على ذاته وانما هى مفهوم عقلى يتصف به الاله سبحانه كما تقدم ومعناها أن وجود الله تعالى غير مسبوق بالعدم فالقدم سلب العدم السابق على الوجود وان شئت قلت القدم هو سلب اولية الوجود فهذا هو معنى القدم بالنسبة لله تعالى اما القدم بالنسبة للحادث

فهو عبارة عن طول المدة ومنه قوله تعالى (حتى عاد كالعرجون القديم) وقد اشتهر اطلاق القديم على الله تعالى بالمعني المتقدم ومثله الازلى فانه عبارة عن القديم على أن وصف الله بالقديم لم يرد فى الكتاب والسنة وقد يشير اليه قوله تعالى (وما نحن بمسبوقين) . وهل القديم مرادف للواجب أو لا. والجواب أنه لا نزاع فى أنهما مختلفان فى المفهوم فان لكل واحد منهما معنى يغاير معنى صاحبه لأن معنى الواجب هنا هو ما كان وجوده من مقتضى ذاته كما تقدم. ومفهوم القديم ماليس مسبوقا بالقدم كما علمت فهما مختلفان فى المفهوم بلا نزاع أما اختلافهما فى الماصدق ففيه نزاع بين المتقدمين من المتكلمين والمتأخرين منهم. فالمتقدمون يقولون انهما متحدان فى الماصدق بمعنى أنهما يصدقان على ذات واحدة وهى ذات الله تعالى كما يصدقان على صفاته تعالى فيقولون ان ذات الله قديمة وواجبة كما يقولون ان صفاته كذلك أما المتأخرون فانهم يخصون الواجب بذات الله تعالى فلا يصح اطلاقه على صفاته عندهم وذلك لأن الواجب ما كان وجوده من ذاته فلا يحتاج الى شيء ما. أما الصفات فانها محتاجة الى القيام بالموصوف فهى قديمة لغيرها ممكنة فى ذاتها كما تقدم فالقديم عندهم ينقسم الى قسمين. قديم لذاته وهذا مرادف للواجب فى الماصدق وقديم لغيره وهو مختص بصفات الله تعالى بمعنى أن ذات الله علة فى وجوده والعلة مقارنة للمعلول فى الوجود فهى غير مسبوقة بالعدم وقد بينا لك هذا مفصلا فارجع اليه ان شئت. بقى أننا قلنا إن القديم لم يرد إطلاقه على الله فى الكتاب والسنة فكيف يصح للمتكلمين إطلاقه عليه وعده صفة من صفاته تعالى ومثله الواجب والموجود ونحوهما فانه لم يرد اذن باطلاقهما على الله تعالى. وقد أجيب عن هذا بجوابين. الاول أننا لا نسلم

انه لم يرد الاذن باطلاقها شرعا فانها تطلق على الله تعالى باجماع المسلمين والاجماع من الأدلة الشرعية . الجواب الثانى أن هذه الالفاظ وان لم يرد الاذن شرعا باطلاقها على الله بلفظها ولكن قد ورد اطلاق مرادفها وهو لفظ الجلالة (الله) لان الله اسم للذات الأقدس التى وجودها من ذاتها والموجود لازم لهذا لأن الذى تقتضى ذاتها لوجود يلزم أن يكون موجودا بالضرورة وقد اعترض على الجواب الثانى بأمور ثلاثة . الأول منع كون هذه الألفاظ مترادفة لأنك قد علمت أن لفظ الجلالة علم على الذات الأقدس الذى له وجود خاص ومعنى الواجب مايكون وجوده من ذاته ومعني القديم مالا يكون مسبوقا بالعدم فدعوى كونها مترادفة غير صحيحة . الثانى انه على تسليم كونها مترادفة فانا لانسلم ان ورود الشرع باطلاق لفظ على الله تعالى يلزم منه جواز اطلاق مرادفه ألا ترى أنه يطلق شرعا لفظ الجواد على الله تعالى مع أنه لا يصح اطلاق مرادفه وهو سخى . وكذلك العالم فانه يطلق شرعا على الله مع أنه لايجوز اطلاق مرادفاته كالعارف والفقيه والعاقل والفطن وذلك لأن المعرفة قد يراد بها العلم المسبوق بالغفلة والفقه يراد به فهم غرض المتكلم من كلامه والعقل يراد به العلم المانع من الاقدام على مالا ينبغى . والفطانة سرعة الادراك . وكل ذلك يستلزم سبق الجهل وهو محال على الله تعالى . الثالث أنه لا يلزم من جواز اطلاق الملزوم على الله تعالى اطلاق لازمه ألا ترى أنه يطلق على الله خالق كل شىء ويلزم منه أنه خالق القردة والخنازير مع أنه لا يصح اطلاقه على الله تعالى واجيب عن هذا بانه لامانع من اطلاق خالق القردة والخنازير على الله تعالى الا اذا أريد به الاستهزاء وفى هذه الحالة يكون كفرا صريحا

وحاصل هذا المقام ان فيه ثلاثة مذاهب. أحدها مذهب الشيخ الأشعرى وهو أنه لا يجوز أن يطلق على الله تعالى اسم مأخوذ من صفة أو فعل إلا اذا ورد الاذن به من الشرع وان لم يكن موهما فى ظاهر الأمر لأن هذه مسألة ينبغى فيها الاحتياط. أما الأعلام التى ليست مأخوذة من صفة أو فعل المختلفة العبارات فى اللغات فانه يجوز اطلاقها على الله بلا خلاف وذلك كلفظ الله اذا ترجم بخداى ونحو ذلك. ثانيها مذهب المعتزلة والكرامية وهؤلاء قالوا اذا دل العقل على اتصافه تعالى بصفة وجودية أو سلبية فانه يجوز أن يطلق عليه اسم يدل على اتصافه بها سواء ورد بها اذن من الشرع أولا. ثالثا مذهب القاضى أبى بكر من كبار الأشعرية وهو يقول ان كل لفظ يدل على معنى ثابت لله تعالى فانه يجوز اطلاقه على الله تعالى اذا لم يكن موهما بمالا يليق وقدزاد بعضهم شرطا ثانيا وهو ان يكون مشعرا بالتعظيم. والمختار من هذه المذاهب مذهب الأشعرى لأنه أكثر حيطة وأعظم أدبا مع الله تعالى فلنقف عند الحد الذى ورد عن الشارع فى اطلاق الأسماء على الله تعالى

البقاء

الصفة الثانية من صفات السلوب البقاء ومعناه أن وجود الله ليس له آخر كما أنه ليس له أول فهو عبارة عن سلب العدم اللاحق للوجود وقد ورد وصفه تعالى بالبقاء فى القرآن الكريم قال تعالى (ويبقى وجه ربك) ويطلق على الله تعالى أيضا أبدى ومعناه فى اللغة الدائم وفى اصطلاح المتكلمين الأبدى هو الذى لا ينعدم وهو مرادف للقديم

مخالفته تعالى للحوادث

الصفة الثالثة من صفات السلوب المخالفة للحوادث وهى ثابتة بالعقل والنقل فهو سبحانه لايماثله شيء من خلقه . فأما النقل فقد قال تعالى(ليس كمثله شيء) أى ليس كذاته شيء .وأما العقل فلأنه لو اشبه شيئا من خلقه لكان حادثا لايصلح أن يكون مصدرا لايجاد الممكنات فهو تعالى منزه عن الشبيه والنظير ومتعال عن صفات الحوادث علوا كبيرا . ثم ان المماثلةقد يراد بها الاتحاد فى الحقيقة فيقال هذا مثل ذاك بمعني أن حقيقتهما واحدة . وبديهى أن هذا المعنى يستحيل على الله تعالى لأن حقيقة الاله المعبود يستحيل أن تكون مماثلة لحقيقة الحوادث . وقد يراد بها أن أحد المثلين يحل محل الآخر فى وصف من الاوصاف وان لم تكن حقيقتهما واحدة وهذا أيضا محال لان صفات الله سبحانه لايمكن أن تماثلها صفات أحد من خلقه فى شيء. فان العلم الحادث مثلا له حد ينتهى اليه ويقف عنده.اما علم الله تعالى فانه محيط بالكائنات تفصيلا واجمالا وكذلك القدرة الحادثة فانها اذا قيست بقدرة الاله الخالق كانت هباء منثورا فانها قد تعجز عن مقاومة أضعف الحيوانات التى خلقها الله تعالى بل لو اجتمع الناس جميعا على أن يخلقوا حيوانا ضعيفا لأعجزهم ذلك أما قدرة الله تعالى الذى عبر عنها القرآن الكريم بقوله(والسموات مطويات بيمينه)وبقوله(ويمسك السماء أن تقع على الأرض)فانه لايصح ان تماثلها قدرة أحد من خلقه وهكذا . واعلم أن نفي المماثلة يشمل أمورا

اولا انه تعالى ليس بعرض لانه لو كان عرضا لكان محتاجا الى شيء يقوم به ضرورة احتياج الصفة للموصوف والاحتياج علامة الحدوث فهو تعالى منزه عن ان يكون عرضا ولذلك عد المتكلمون من صفات السلوب القيام بنفسه ومعناه انه تعالى غير محتاج الى محل يقوم به فليس عرضا كما انه غير محتاج الى شيء يقوّم ذاته اى يجعلها قائمة كالاجزاء التى تقوّم الكل مثلا . وكذلك لا يطلق على صفاته انها عرض حتى ولو أريد بالعرض اختصاص الصفة بالموصوف لان العرض يوهم ان صفة الله تعالى حادثة وان الحوادث يصح ان يتصف بها وهذا محال

ثانيا انه تعالى ليس بجوهر لان الجوهر عند المتكلمين هو الجزء الذى لا يتجزى وهو مادى متحيز والله سبحانه يستحيل عليه ان يتحيز فى مكان واذا أريد بالجوهر القائم بنفسه فانه لا يصح اطلاقه على الله شرعا لانه لم يرد ولأنه يوهم التركيب والتحيز وقد بينا ما يصح اطلاقه على الله وما لا يصح فى مبحث القدم

ثالثا يجب تنزيه الله عن ان يوصف بان له جنسا فلا يصح ان يقال ما ماهية الله او ما هو الله ويراد بذلك من اى جنس هو وذلك لأن معنى الجنس هو الأمر الكلى الذى يصدق على كثيرين مختلفين بالحقيقة كالحيوان الذى يصدق على الانسان والفرس وهكذا . وهذا يستلزم التركيب لأن كل جنس له فصل يميز به ما تحته كالناطق الذى يميز الانسان والصاهل الذى يميز الفرس وهلم جرا فانضمام الناطق للحيوان جعله مركبا من هذين الجزأين والتركيب فى ذات الله تعالى محال لان المركب يحتاج الى كل جزء من اجزائه فيكون حادثا . فهذا المعنى هو الذى يجب تنزيه الله عنه اما غيره مما يصح السؤال عنه بما

فانه لا ينافى تنزيه الله تعالى عما لا يليق به وبيان ذلك ان (ما) يسال بها عن امور ثلاثة

احدها الجنس فيقال ماعندك ويراد اى جنس عندك ويجاب عنه بانه انسان اوفرس اوطعام مثلا. ثانيها انه يسأل بها عن الحقيقة الخاصة كما قد يؤخذ من قوله تعالى (قال فرعون وما رب العالمين قال رب السموات والارض وما بينهما ان كنتم موقنين) فانه يحتمل ان يكون فرعون قد سأل عن خصوص حقيقة الله تعالى ولذلك اجابه موسى عليه السلام بالوصف ليفهمه ان حقيقة الله لا يمكن إدراكها. ثالثها انه يسأل بها عن الوصف فيقال مازيد ويراد بذلك السؤال عن صفته فيقال فى الجواب عن ذلك إنه كريم اولئيم مثلا وإذا عرفت ذلك فانك تعرف ماذكرناه لك اولا وهو ان الذى يجب تنزيه الله عنه انما هو الاول وهو السؤال بها عن الجنس فلا يقال ماهو الله ويراد به من اى جنس هو على أن هذا انما يمتنع بشرط ان يكون غرض السائل الجنس المنطقى وهو الذى ذكرناه لك اولا اعنى ماصدق على كثيرين مختلفين اما اذا اريد بالجنس النوع وهو ما يستفاد من اللغة لان الانسان يسمى جنسا لغة فانه لا يضر لان معنى ما حينئذ يكون السؤال عن الحقيقة فلا يلزم منه التركيب الذى ينافى التنزيه ولا يقال إن النوع يشترك معه افراد فيحتاج الى قيد يميز بعضها عن بعض لأنه لا يلزم أن يكون القيد الذى به التمييز وجوديا كما فى الجنس والفصل. ومجمل القول أنه لا يصح أن يقال ماهو الله ويراد ماصفته وماحقيقته ولا يصح ان يراد به من أى جنس هو اذا اريد الجنس الذى يحتاج الى فصل وهو الجنس المنطقى أما اذا اريد النوع فانه جائز

رابعا يجب تنزيه الله تعالى عن الصورة فلا يجوز أن يطلق عليه أنه ذو صورة كبيرة أو صغيرة جميلة أو غيرها لأن الصور من خواص

الاجسام تحصل لها بواسطة التركيب والتركيب محال على الله تعالى كما علمت وكما لا يجوز أن يطلق على الله أنه ذو صورة فكذلك لا يصح ان يطلق عليه أنه جسم لأن الجسم هو المركب من اجزاء متناهية معدودة محدودة وذلك كله من صفات الحوادث

خامسا يجب تنزيه الله عن المكان فهو تعالى غير متحيز فى مكان لأن التحيز فى المكان من خواص الاجسام والجواهر المادية ولو كان الخالق جسما اوجوهرا متحيزا لكان حادثا لانه يكون محتاجا للمكان الذى يتحيز فيه طبعا والاحتياج يستلزم الحدوث وهو محال على الله تعالى وهذه المسألة قد لا تدركها العقول الضعيفة لأنها لا تتصور موجودا بدون حلول فى مكان. وسبب هذا ان مثل هذه العقول الصغيرة لا تدرك الا ماهو واقع تحت حواسها من الماديات التى يراها الانسان ويشاهدها أو يلمسها ويحسها ولا ريب فى أن هذه الماديات لا بد لها من مكان حتما ولكن الله سبحانه منزه عن المادة الحادثة اذ هو ليس كمثله شىء فلا يتحيز فى المكان واذا فكر الانسان فى ان فى الحوادث امورا معنوية موجودة يسهل عليه ان يدرك ان الله تعالى القديم غير مادى فاذا صعب ادراك هذا على بعض العقول فانه يجب أن يؤمن بان الله تعالى ليس كمثله شى. وانه مخالف للحوادث فى كل شيء وان ما وراء ذلك لا يكلف بادراكه فلا يبحث فيه مالم يكن قادرا على ادراك أن الله تعالى ليس ماديا ومن ادرك ان الله ليس ماديا وانه لا يشبه احدا من خلقه سهل عليه ادراك انه غير متحيز فى مكان على أن المكان مخلوق لله تعالى ولا ريب فى ان الله تعالى موجود قبل المكان والزمان والا كان حادثا محتاجا فكيف يعقل ان له مكانا

واعلم أن هناك نزاعا بين المتكلمين والفلاسفة فى تعريف المكان وان كان المكان معروفا عند الناس لا يخفى ادراكه على أحد فأما الفلاسفة فقد قالوا إن المكان هو بعد موجود قائم بنفسه مجرد عن المادة لأنه لو كان ماديا لكان له مكان لأن كل مادة تحتاج الى مكان والمكان الثانى يحتاج الى مكان وهكذا فيلزم التسلسل المحال ويسمون المكان خلاء. فالخلاء فى اصطلاحهم هو البعد الموجود المجرد عن المادة وإن كان الخلاء يطلق فى الكثير على المكان الخالى عن الشاغل. وأما المتكلمون فقد قالوا إن المكان عبارة عن امتداد مفروض لا وجود له بماسه امتداد مفروض أيضا قائم بالجسم فليس هناك شيء موجود سوى الجسم والفراغ الممتلىء بالهواء. أما المكان فهو أمر اعتبارى لا وجود له لأنه سطح الجسم الذى يمس سطح المكان وهو ذلك الامتداد المفروض الذى ذكر ولهذا عرفوا المكان بأنه السطح الباطن من الحاوى المماس للسطح الظاهر من المحوى. وظاهر أن قول الفلاسفة فى المكان ادعاء لادليل عليه وخيال لايسيغه عقل فانه ليس فى الخارج الا ذلك الفراغ المشاهد والجسم الحال فيه كما يقول المتكلمون وما وراء ذلك فهو أمر فرضى لا وجود له على التحقيق

وعلى كلا المذهبين فالله تعالى منزه عن التحيز فى المكان لأن التحيز يستلزم الاحتياج الى المكان وهو من خواص الحوادث اما القديم فينبغى أن يكون غنيا لا يحتاج الى شيء ما وذلك هو الله الذى ليس كمثله شيء وهو السميع البصير

بقى هنا سؤال معروف وهو اذا كان الله تعالى منزها عن المكان والصورة والجسمية فما معنى قوله (الرحمن على العرش استوى) وقوله تعالى (تعرج الملائكة والروح) وقوله (كل شيء هالك الا وجهه) قوله (يد الله فوق أيديهم)

وقوله (وهو معكم اينما كنتم) الى غير ذلك من الآيات . وقوله صلى الله عليه وسلم « إن الله تعالى خلق آدم على صورته » وما رواه مسلم من أن النبى صلى الله عليه وسلم « قال قلب المؤمن بين اصبعين من أصابع الرحمن » وما رواه أيضا من قوله صلى الله عليه وسلم « إن قلوب بنى آدم كلها بين اصبعين من أصابع الرحمن يقلبها كقلب واحد يصرفه كيف شاء »

والجواب أن علماء المسلمين وأئمة الدين قد اختلفت آراؤهم فى تأويل هذه النصوص وكلهم مجمعون على تنزيه الله سبحانه عن كل مالا يليق بعظمته وجلاله لايتبارون الا فى تقديس الذات الالهية عن مشابهة المخلوقات ولا يقصدون الا الوصول الى السمو بربهم عن شائبة الحادثات لأنهم عرفوا من دينهم الكريم أن المعبود بحق ينبغى أن لايكون ناقصا من أى ناحية فلا يصح أن يكون ماديا بشراً أو حجرا أو شمسا أو قمرا كما لا يصح أن يكون مصورا أو محدودا أو متناهيا أو متبعضا أو جميل الصورة أو قبيحها أو حالا فى جسم فان كل ذلك يستلزم الاحتياج المنافى لعظمة الاله وكل ذلك يستلزم الحدوث والحادث لا يصح أن يعبد ولا يصلح أن يكون مصدرا للعالم يفيدهم الوجود والبقاء فمن ظن بربه شيئا من ذلك فقد كفر به وجهل مقام ربوبيته ورضى لنفسه أن يعبد من هو دونه أو مثله من خلقه وذلك نقص عظيم فى العقل الانسانى لا يرضاه لنفسه إلا من عجز عن ادراك أسهل النظريات وأوضح المقدمات ولا تقبله الا العقول الضعيفة المقيدة بسلاسل التقليد الأعمى كما قاله الضالون (إنا وجدنا آباءنا على أمة وانا على آثارهم مقتدون)

(وبعد) فلنذكر لك ماقاله أئمة الدين فى تأويل هذه النصوص

أولا ـ قال الامام مالك رضى الله عنه ان الاستواء واليد ونحوهما صفات لله تعالى زائدة على صفات المعانى السبع (القدرة . والارادة

والعلم. والحياة. والسمع والبصر. والكلام. فيزاد عليها أيضا صفة يقال لها الاستواء وصفة يقال لها اليد وصفة يقال لها الوجه واذا كانت صفات فقد ارتفع الاشكال فليست اليد جارحة حتى يكون الله جسما وهكذا. على أنه قال ان هذه الصفات لا يعرف معناها ولا المراد منها فهو قد جزم بتنزيه الاله عن المادة والجسمية فقال انها صفات ولم يشأ أن يجرأ على بيان معناها أدبا مع الله تعالى وخوفا من أن يقول ما عساه أن لا يكون هو المراد وهذا نهاية الحذر والحيطة والأدب مع رب العالمين. وهذا القول هو قول للأشعري أيضا واليه يشير الامام أحمد بقوله الآيات المتشابهات خزائن مقفلة حلها تلاوتها

(ثانيا) قال كثير من الأشاعرة انها صفات كما قال الامام مالك ولكنهم أولوها فقالوا انها ترجع الى صفات المعانى . فالاستواء معناه الملك أو الاناء أو القهر أو الحفظ وكل هذا كناية عن القدرة . واليد معناها القدرة أيضا والمعية فى قوله تعالى (وهو معكم) كناية عن العلم ومثله قوله تعالى والله من ورائهم محيط . والله بكل شيء محيط فانه كناية عن العلم أيضا والعروج اليه كناية عن الوصول الى مكان يتقرب اليه فيه بالطاعة والصورة فى قوله عليه الصلاة والسلام «ان الله خلق آدم على صورته» معناها الصفة فهو كناية عن كون الانسان متصف بصفات يشترك فى الاتصاف بها مع خالقه من العلم والقدرة والسمع والبصر والحياة والكلام والوجه معناه الوجود والاصبعين فى قوله عليه الصلاة والسلام «قلوب العباد بين اصبعين» الخ كناية عن القدرة . والذى يقول هذا التأويل يراه ضروريا لا بد منه لأن اللغة تقتضيه والعقل يؤيده فما معنى الاحجام عنه والتزام أن كتاب الله تعالى يشتمل على ما لا يمكن ادراكه مع كونه بلسان عربى مبين على أن البيان هنا ضرورى لأنه يتعلق بتنزيه الاله فلا يصح ايهام العقول بأن الله جسم أو متصف بصفات

الحادثات وأيضا إن التأويل لازم على اى حال والا كان القرآن متناقضا لأنه قال فى موضع (وهو معكم أينما كنتم) وقال فى موضع آخر (الرحمن على العرش استوى) فكيف يكون مستويا على العرش وموجودا مع كل واحد لامناص من القول بأن معني المعية العلم ومتي صح ذلك التأويل فلماذا لا يصح تأويل الباقى ما دامت اللغة تقتضيه والعقل يؤيده .وأما قوله تعالى وما يعلم تأويله الا الله)فهو راجع الى علم قيام الساعة وعلم الغيب فالتشابه الذى لا يصح الخوض فيه هو ما كان خارجا عن طاقة العقل الانسانى كمعرفة حقيقة ذات الاله وقيام الساعة وعلم الغيب وهلم جرا

ثالثا ـ الوقف وأصحاب هذا الرأى يقولون لا نعرف ان كانت ذاتا أوصفة ولا ندرى لها معنى وهم يقولون إن من يسمع شيئا من هذه النصوص يجب عليه أمور .تقديس الاله عما لا يليق به . التصديق بها. الاعتراف بالعجز والأمساك عن الكلام فيها. التسليم لأهل المعرفة فهذه هى أراء أهل السنة فى هذه النصوص وليس وراءها من بيان سوى مايقوله المبطلون من أن الله جسم كالاجسام وانه يصح اتصافه بصفات الحوادث تعالى الله عن ذلك علوا كبرا

فاذا تبين لك هذا فاعلم أنه يصح للانسان أن يعتقد أو يعمل بأى رأى من هذه الآراء ولكن ينبغى لمن يريد أن يرشد الناس أو يتصدى للجدل والحوار أن يختار ما يناسب حال مخاطبه فاذا كان يظن أنه يشتبه عليه الأمر أو يشك فى شيء اذا سلك معه مذهب أصحاب الوقف وجب عليه فى هذه الحالة ان يرجع الى التأويل حتى لا يضلل الناس واذا اراد أن يحتاط لنفسه واستراح لاعتقاد الوقف فله ذلك لأن الله تعالى لم يكلفنا ادراك حقيقتها ومتي لم يكلفنا الله بذلك ولم

يكن ثمت حاجة الى ادراك حقائقها فلا علينا من حرج اذا لم ندركها أما اذاكان العقل لا يطمئن الا الى التأويل ولا يرضى الا بادراك معانى النصوص الشرعية ويأبى أن يقف عند شيء منها فان له ذلك فى حدود اللغة والشرع وله أن يأخذ برأى هؤلاء السادة المؤولين جزاهم الله جميعا عن الدين أحسن الجزاء. فاذا أراد الباحث أن يطبق هذه الأمور الثلاثة فى قوله تعالى (الرحمن على العرش استوى) مثلا كان له أن يعتقد الرأى الأول وهو القول بالوقف عن التأويل فيقول انه يؤمن بأن الله تعالى منزه عن المادة والجسم والمكان ويؤمن بأنه استوى على العرش استواء لايعرفه ولا يعرف كيفيته ولا يسمح لنفسه بالخوض فى معناه اذ ربما يخطىء الغرض الحقيقى منه فيصف ربه بغير ما أراده وهذا خطر عظيم

وله أن يعتقد الراى الثانى فيقول ان الاستواء صفة لله تعالى زائدة على صفات المعانى فليس معناها هو الظاهر منها لأنه يستحيل على الله تعالى ولكن لايعرف معنى هذه الصفة ولا يسمح لنفسه بالبحث عن معناها وهذا قريب من الأول الا ان الأول لم يقل انها صفة او غير صفة . وله ان يعتقد الراى الثالث فيقول ان هذه عبارة عربية لها مدلول حقيقى ظاهر فاذا كان هذا المدلول لايناسب عظمة الخالق سبحانه فانه يجب صرف اللفظ عن ذلك المدلول الى المعني المناسب بشرط ان يكون ذلك المعنى تقتضيه اللغة ويقره العقل ويرضاه الدين فلنبين اولا المدلول الحقيقى اللغوى للفظ العرش ولفظ الاستواء . فاما العرش فى اللغة فانه يطلق على معان منها سرير الملك فيقال عرش الملك او القيصر بمعنى سريره الذى يجلس عليه ومنها البناء يقال فلان عرش بفتح الراء اذا بنى بناء . ومنها الملك

فعرش الرحمن سبحانه وتعالى يصح تفسيره بكل معنى من هذه المعانى فاما تفسيره بالسرير فقد اتفق المفسرون على ان لله تعالى عرشا بمعنى السرير وهو جسم عظيم خلقه الله تعالى وأمر الملائكة بتعظيمه والطواف به كما خلق فى الأرض بيتا وامر بنى آدم بالطواف به وهو الكعبة . فالعرش بذلك المعنى لم ينكره احد من علماء المسلمين ولكن لا يتعين ارادته من الآية الكريمة بل يجوز ان يكون المراد به معنى آخر . واما تفسيره بالبناء فلأن الله تعالى قد بنى السموات اى خلقها وسواها . واما تفسيره بالملك فظاهر

هذا معنى العرش وأما الاستواء فله عدة معان منها استوى بمعنى اعتدل بعد الاعوجاج . ومنها الثبات والاستقرار يقال استوى على ظهر دابته اذا استقر . ومنها القصد يقال استوى الى السماء قصد ويقال استوى الى المكان اقبل ومنها الاستيلاء يقال استوى على الشىء اذا استولى عليه وظهر ومنها العلو والارتفاع يقال استولى عليه اذا علا وارتفع

فاذا أريد من العرش السرير فانه لا يصح أن يراد من الاستواء الاستقرار فيقال استوى على العرش استقر عليه لان ذلك يقتضى أن يكون الرحمن جسما جالسا على العرش وذلك آية الحدوث بلا نزاع فيتعين حينئذ البحث عن معنى آخر من معانى الاستواء فقال بعضهم إن المراد بالاستواء الاستيلاء فالمعنى استولى عليه وظهر عليه وقد اعترض هذا من وجهين أحدهما انه لو كان المراد من الاستواء الاستيلاء لذكرت فى القرآن ولو مرة واحدة وقد ذكر الله تعالى استوى فى سبع آيات بغير لام فذكر الاستوا بدون لام فى الآيات كلها دليل على أن الاستيلاء غير مراد ثانيهما أن الاستيلاء لا يكون الا بعد غلبة الخصم المضاد فيقال استولى الجيش على سلاح العدو بعد هزيمته ومن ذا الذى كان

مضاد الله تعالى حتى غلبه الله تعالى واستولى على عرشه

وقد أجيب عن الاول بأن ذكر الاستواء بدون لام فى الآيات كلها لاينافى أن معنى الاستواء الاستيلاء. وسبب العدول عن الاستيلاء الى الاستواء أن الاستيلاء يكون بحق وبغير حق أما الاستواء فلا يكون الا بحق لأنه صفة للمستوى تفيد الاعتدال والكمال فكان التعبير بها أنسب بالنسبة لله تعالى. وأجيب عن الثانى بأنه لايلزم من الاستيلاء على الشيء قهر المضاد بل الغرض منه بيان الملك بأتم معناه وأن الله لايغالب. وقال بعضهم إن معنى استوى على العرش علا وقال بعضهم إن معناه ارتفع فأما من قال ان معناه علا فانه يريد العلو المعنوى وقد وصف الله تعالى به نفسه فقال تعالى وهو العلى الكبير فهو تأويل صحيح لااعتراض عليه وأما من قال ان معناه ارتفع فانه يرد عليه أن الله تعالى لم يصف نفسه بالارتفاع. هذا اذا أريد من العرش السرير أما اذا أريد منه البناء فان معني الاستقرار لايتصور هنا بل يكون معنى استوى علا وقهر فقوله تعالى استوى على العرش استوى على بناء السموات والأرض أى علا عليه بالقهر والسلطان وكذلك اذا أريد بالعرش الملك فان معنى قوله تعالى استوى على العرش علا على ملكه بالعظمة والسلطان وقال بعضهم إن المراد بالعرش سرير ملك بضم الميم يخلقه الله يوم القيامة تحف به الملائكة عند حساب الخلائق لاليجلس الله عليه بل ذلك لما هو متعارف عند الخلائق فى الدنيا من أن الملوك يكون لهم عروش وقد أخذ هنا من قوله تعالى (ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية) فان قلت اذا كان العرش له هذه المعانى وكان الاستواء كذلك فما معنى كونه متشابها وما هو السبب فى وقف السلف عن الأخذ بمعنى من هذه المعانى قلت إن الذى حمل السلف على الوقف هنا ظهور

معنى استوى فى الاستقرار والعرش فى معنى السرير وهذا بظاهره مستحيل على الله ولما كان هذا المعنى ظاهرا فى الآية حملهم الحذر والخوف من الله عز وجل عن أن يخوضوا فى وصفه بشىء ربما لا يكون مرادا له

صفة القيام بالنفس

الصفة الرابعة من الصفات السلبية قيامه تعالى بنفسه ومعناها سلب الاحتياج عما عداه فهو سبحانه لا يحتاج الى ذات يقوم بها كما تقوم الأعراض بالأجسام ولا يحتاج الى أجزاء يتركب منها فتقوم ذاته بها ولا يحتاج الى مكان يحل فيه ولا يحتاج الى فاعل يخصصه ببعض ما يجوز عليه كتخصيص الممكنات فهو الغنى المطلق عن كل ما سواه إذ لو كان محتاجا إلى شىء لكان حادثا لا يصلح أن يكون مصدرا للممكنات كما علمت

صفة الوحدانية

هى الصفة الخامسة من الصفات السلبية وقد اصطلح المتكلمون على تقسيمها الى ثلاثة اقسام . وحدة الذات . ووحدة الصفات . ووحدة الافعال . فأما وحدة الذات فانها تشمل أمرين. الاول نفى التركيب فى ذات الله تعالى بمعنى أن ذاته ليست مركبة من جزأين فأكثر ويسمون ذلك نفى الكم المتصل فى الذات ومعناه نفى المقدار فى ذات الله تعالى الثانى نفى الشريك المماثل لله تعالى ويسمونه نفى الكم المنفصل فى الصفات ومعناه أن ذات واجب الوجود غير متعددة . وأما وحدة الصفات

فانها تشمل أمرين عندهم. الاول أن ليس لله صفتان من جنس واحد كقدرتين وعلمين وهكذا ويسمونه نفى الكم المتصل فى الصفات. الثانى أن ليس لاحد صفة تشبه صفة من صفاته تعالى. ويسمونه نفى الكم المنفصل فى الصفات

وأما وحدة الافعال فيريدون منها أن ليس لاحد فعل سوى الله تعالى ويعبرون عنه بالكم المنفصل فى الافعال. أما الكم المتصل فى الأفعال فليس بمنفى لأن تعدد افعال الله سواء كانت من جنس واحد أو مختلفة واقع غير ممنوع

هذا هو المشهور فى كتب متأخرى المتكلمين ويظهر انهم قد توسعوا فى القول فزادوا ما لا حاجة اليه اذ لم يخطر على بال أحد أن لله صفتين من جنس واحد كعلمين حتي يكون ذلك محل نظر واستدلال. وكذلك نفى الكم المتصل فى الأفعال فان إدخاله فى مفهوم وحدة الله تعالى غير ظاهر لأنه يلزم على هذا أن يكون القائلون بأفعال العباد غير موحدين وذلك مالا يقره احد كما ستعرفه. فالمطلب الأسمى فى هذا المقام حقا هو الاستدلال على أن ذات الله تعالى ليست مركبة من أجزاء وأن ليس له شريك يماثله. ومتى ثبت ذلك ثبت أن ليس لأحد صفة كصفته تعالى. اما ماعدا ذلك فأمره هين

دليل الوحدانية

قد عرفت أن الله واحد فى ذاته فليس مركبا من أجزاء وليس معه إله آخر يشاركه التصرف فى المخلوقات أما الدليل على الاول فلأنه لو كان مركبا من أجزاء لاحتاج الكل الى جزئه بالضرورة لانه لا يوجد

الـكل الا بوجود أجزائه والاحتياج علامة الحدوث . وايضا فلا يخلو إما أن يكون كل جزء من أجزائه قديما لذاته وحينئذ تتعدد الآلهة لأن كل جزء قديم لذاته يصلح أن يكون إلها فى هذه الحالة وهو أولى بالالوهية من الـكل لتقدمه عليه . وإما أن يكون حادثا أو قديما لغيره كما يقول الفلاسفة فيكون الـكل المركب من الحادث حادثا او ممـكنا محتاجا لغيره وكلاهما لا يصلح مبدأ للعالم كما علمت

واما دليل نفى تعدد الاله فالفلاسفة يقولون لو تعدد واجب الوجود لذاته لاحتاج كل واحد منهما الى امر يعينه ويميزه عن صاحبه فتكون ماهية الواجب مركبة والتركيب يستلزم الامكان — بيان ذلك ان الوجوب هو عين الواجب وليس امرا زائدا عليه عارضا له حتى يمتاز به كما تقدم فى مباحث الوجوب فاذا تعدد الواجب كانت ماهية كل واحد عين ماهية الآخر فلا بد لـكل واحد من امر يمتاز به كى يمكن التعدد

والدليل من هذه الناحية ليس بتام لان الوجوب مفهوم كلى يصدق على افراد وهى هذا الوجوب الخاص وذاك الوجوب الخاص كمفهوم الحيوان الذى يصدق على الانسان والفرس وهكذا . والذى يتصور كونه عين الماهية هو الوجوب الخاص فلا يلزم من تعدد الواجب حينئـذ الاتحاد فى الماهية لانه انما يلزم أن لو كان الوجوب نوعا افراده متحدة الحقيقة كالانسان المشترك فيه زيد وعمرو فلا بد من أمر يميز افراده عن بعضها وهو التشخص الخاص والا لم يتحقق تعددها أما اذا كان الوجوب جنسا افراده مختلفة الحقيقة فلا يتصور أنها عينه حتى تحتاج الى مميز آخر

ولهـذا سلك بعض العلماء غير هذا المسلك فقال لو تعدد الاله

لكان لكل واحد أثر يمتاز به مغاير لأثر الآخر لانه انما عرف الا له بآثاره وتغاير الآثار يقتضى تغاير الصفات التى هى منشأ الآثار فلا بد حينئذ أن يكون علم كل واحد منهما غير علم الآخر وارادته غير ارادته وقدرته غير قدرته ومتى تغايرت صفات التأثير استحال اتفاق الالهين لان كلا منهما يريد غير مايريده الآخر وتتعلق قدرته بغير ماتتعلق به القدرة الأخرى فيتنازعان ويفشلان

وقد يقال ان تغاير القدرتين والارادتين لايترتب عليه الاختلاف حتما لجواز أن تكون طبيعة كل منهما متجهة الى الأثر الذى يميز الاله فيقوم كل منهما باثاره المميزة له فلا يستحيل حينئذ وفاقهما

والذى يظهر لى فى تقرير الدليل أن ذات الاله تقتضى التفرد بالغلبة المطلقة والسلطان التام وليس هذا أمر عادى فقط بل هو أمر عقلى تقتضيه طبيعة الاله بحيث لايتصور انفكاكه عنها والالم يكن إلها كاملا فالاله يجب أن يتصف بالنهاية العظمى التى لاحد فوقها من الكمال وبديهى أن النهاية العظمى من صفة السلطان هى تكون سلطته تامة لاينازعه فيها غيره ولا يكون لاحد معه قدرة قاهرة والا كان سلطانه ناقصا حتما فيكون هو ناقصا أيضا فاذا وجد الهان كل واحد منهما تقتضى ذاته التفرد بالسلطان المطلق كان من المحال اتفاقهما لان ماكان من مقتضى الذات لا يتخلف عنها فمحال على الاله أن يتنازل عن شيء من سلطانه التام فلم يوجد شيء من العالم عند ذلك كما قال تعالى (لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا) أى لم توجد ارأسا فالآية حجة قاطعة وبرهان واضح على نفى تعدد الآله ومن قال إنها حجة اقتناعية فقد اخطأ ولعل منشأ خطائه أنه قاس الحادث على الاله فقد رأى أنه يجوز عقلا الاتفاق على السلطان وان كانت العادة جرت على خلافه

فقال انها حجة اقناعية وقد عرفت أن حقيقة الاله تقتضى السلطان المطلق الشامل فلا يتخلف عنها ألبتة فمحال ان يتفق مع غيره . نعم ان العادة تؤيد ذلك وتوضحه فى كل ذى سلطان حتى الحيوان

فانظر الى ملكة النحل مثلا كيف تذود عن سلطانها وتقتل من ينازعها فقد بين فى علم الحيوان أن للنحل مملكة تتولاها أنثى منــــه لها عليه السلطان الكامل وهى التى تفقس وحدها وفقسها على ثلاثة أنواع ملكات . وذكور . وعمال فوظيفة العمال احضار الطعام للجميع وفى أول الامر تطعم الانواع الثلاثة مادة تفرزها من غدد فى رأسها كاللبن ويسمى بالطعام الملكى لانه بعد مدة معينة يختص هذا الطعام بالملكات أما الباقى فانه يطعم بالعسل المخلوط بحبوب اللقاح وهو مادة تتولد على الزهر ويسمى مطبوخ النحل ويسمى النحل الذى يقوم بهذه الوظيفة النحل (الشغال) الصغير وهو خنثى لا يلقح غيره ولا يفقس أما وظيفة الذكور فهى تلقيح الملكة وعند كثرة الذكور تعدم بأمر الملكة اذ لا وظيفة لها. أما الملكات فانها تبقى محجوزة فى مكمنها عليها حراس لا تسمح بخروجها ولا تسمح للملكة بالدخول اليها لان فى ذلك تطاحن بينها يفضى الى فنائها فاذا كبرت واحدة منها سمح لها بالخروج وعند ذلك تنزوى الملكة القديمة وتخلى لها المكان بما يوافقها من النحل وتتولى الجديدة الملك بعدها فتأمر باعدام الملكات الباقية خوفا من أن تنازعها السلطان وهكذا فاذا كان حال هذا الحيوان الضعيف الأعجم لا يرضى أن ينازع فى سلطانه فكيف يرضى الاله الذى تقتضى ذاته الغلبة والسلطان التام أن يتفق مع مثله هـــذا محال لا شك فيه

وبعد فلنذكر لك هنا برهان التمانع المعروف عند المتكلمين وما يتعلق به موضحا تكملة للبحث

قالوا لو أمكن الهان صانعان قادران لأمكن بينهما تمانع كأن يريد أحدهما حركة زيد والآخر سكونه وفى هذه الحالة لايخلو إما ان يحصل الأمران فيجتمع الضدان الحركة والسكون أو يحصل مراد احدهما دون مراد الآخر فيلزم عجزه والعجز أمارة الحدوث فالتعدد يستلزم امكان التمانع وامكان التمانع يستلزم المحال فثبت ان الله اله واحد

وأورد على هذا الدليل أمور

أولا ان معنى الاله واجب الوجود وواجب الوجود لايلزم أن يكون صانعا قادرا مختارا فلا يلزم من امكان الهين بهذا المعنى امكان التمانع بينهما لجواز أن يكون أحدهما صانعا قادرا والآخر معطلا لان التعطيل لاينافى كونه واجب الوجود. ولذلك يجوز ان يكون أحدهما مختارا والآخر موجبا أى تصدر عنه أثاره بطريق التعليل كما علمت مما تقدم وعلى كل فان وجودهما كذلك لايلزم منه امكان التمانع اما فى حالة كون أحدهما معطلا فظاهر وأما على تقدير كون أحدهما موجبا فلأنه يجوز ان تكون الآثار الصادرة عن أحدهما بطريق الايجاب هى الآثار الصادرة عن الاخر بتوسط الاختيار بمعنى أن كل مايختاره الاله المختار هو ما تقتضيه ذات الاله الموجب فلا يتمانعان حينئذ والجواب أن هذه شبهة ظاهرة الفساد لأن معنى واجب الوجود لذاته يستلزم الكمال المطلق والا فلا يصح أن يكون مبدأ للعالم كما علمت ففرض وجود واجب معطل غير قادر غير معقول لأنه فى هذه الحالة يكون حادثا لا إله وكذلك فرض اله موجب واله قادر لانه فى هذه الحالة يكون احد الالهين كاملا وهو المختار

والآخر ناقصا وهو الموجب

ثانيا يرد على الدليل النقض الاجمالى والنقض التفصيلى ومعنى النقض الاجمالى ان يقال ان الدليل بجميع مقدماته باطل لانه يستلزم المحال وهو عدم وجود الواجب المختار ومعنى النقض التفصيلى هو منع مقدمة معينة من الدليل أما بيان النقض الاجمالى فهو أن المتأخرين من المتكلمين قالوا ان الاله موجب فى صفاته بمعني أن صفاته الوجودية ممكنة فى ذاتها قديمة لغيرها لأن ذات الاله علة فيها فهى من حيث كونها صفات تحتاج الى محل تقوم به ممكنة ومن حيث كون ذات الاله علة فيها قديمة غير مسبوقة بالعدم كما تقدم . وحينئذ يصح أن يقال لو أمكن الواجب المختار لأمكن أن تتعلق ارادته باعدام ما صدر عن ذاته بطريق الايجاب وهى صفاته تعالى لكونه أمرا ممكنا فى نفسه وكل ممكن مقدور لله تعالى وحينئذ فلا يخلو اما أن يحصل كل من مقتضى الذات أعني وجود تلك الصفة ومقتضى الارادة أعني عدمها فيلزم اجتماع النقيضين وهو محال أولا يحصل أحدهما وحينئذ اما ان يحصل مقتضى الذات وهو وجود الصفات فيلزم عجز الاله القادر وإما أن يحصل مقتضى الارادة وهو اعدام الصفات فيلزم تخلف المعلول عن علته التامة وهو محال فهذا هو النقض الاجمالى لأن امكان التمانع الذى رتبتم عليه عدم وجود الالهين يرد بالنسبة للاله الواحد الموجب فى صفاته على قولكم فانه يترتب عليه عدم الواجب واما تخلف المعلول عن علته التامة وكلاهما محال وقد أجاب القائلون بالايجاب عن هذا بأنا نختار أنه على فرض امكان تعلق الارادة باعدام الصفات لايحصل تعلق الارادة ولا يلزم منه العجز لأن العجز المنافى للألوهية هو أن يسد الغير عليه طريق العمل كما اذا كان الها آخر معه أما اذا كان الانسداد جاء من مقتضى ذاته فلا عجز

حينئذ وقد علمت أن القول بامكان الصفات وأن ذات الاله علة فيها نقص ينبغي تنزيه الاله عنه فلا يرد هذا السؤال من أصله

وأما بيان النقض التفصيلي وهو منع مقدمة معينة من الدليل فهو أن يقال لانسلم أنه اذاحصل مراد أحدهما دون الآخر يحصل العجز لأنه لما تعلقت ارادة أحدهما بحركة زيد امتنع تعلق ارادة الآخر بسكونه لأن سكونه فى هذه الحالة يصبح مستحيلا والقدرة لاتتعلق بالمستحيل والجواب أنانفرض تعلق ارادتيهما فى زمن واحد بأن يريدا معا حركة زيد وسكونه لاأن أحدهما يريد حركته ثم بعد زمن يريد الآخر سكونه فالحركة والسكون بالنسبة لأرادتهما فى هذه الحالة ممكنتان

وتقرير الدليل على هذا الوجه لايرد عليه أنه يمكن اتفاقهما فلا يتمانعان لأن امكان التعدد يستلزم امكان التمانع وامكان التمانع يستلزم المحال فيكون محالا

صفات المعانى

العلم

صفة العلم من اخص صفات البارى تعالى اذ لا يمكن لموجد العالم ومرتبه ان يدبره الا اذا كان عالما بما تقتضيه مصلحته كما لا يمكن ان يكافىء المحسنين باحسانهم ويجزى المسيئين باساءتهم الا اذا كان خبيرا بتفاصيل مايقع منهم من خير وشر . قال تعالى (ألا يعلم من خلق) وقال تعالى (يعلم خائنة الأعين وما تخفى الصدور) الى غير ذلك من الآيات الكريمة الدالة على ان الله تعالى بكل شيء عليم

وقد عرفت مما تقدم ان الله تعالى لم يكلفنا البحث عن حقيقة ذاته وصفاته ولم يطلب منا اكثر من أن نعتقد ماجاء فى كتابه الكريم وبينه لنا رسوله الصادق الأمين من ان الله متصف بصفات منها صفة العلم وان علمه تعالى ليس كعلم أحد من خلقه أما كون العلم غير ذاته او عين ذاته قديما لذاته او لغيره فذلك لم يكلفنا به تعالى وهذا ما كان عليه السلف من المسلمين . أما المتاخرون من علماء الكلام فانهم رأوا ان قضايا دينهم تحث على البحث عن الحقائق العلمية وتأمر بالنظر والاستدلال فى كل مايتعلق بالاعتقادفلم يجدوا بدامن البحث والتمحيص والتمشى مع الدليل الى أبعد مدى فاختلفت عند ذلك آراؤهم فى مسألة صفات الله على النحو الذى بيناه فى اول الباب فلا يفوتنك تطبيقه على كل صفة من الصفات . وها نحن أولاء نتكلم فى صفة العلم . فالاشاعرة يقولون انه صفة قديمة لذاتها زائدة على ذاته تعالى تنكشف بها المعلومات التى تتعلق بها من غير سبق خفاء وقد عرفت مافيه . والمعتزلة يقولون ان العلم صفة لله تعالى ليست زائدة على ذاته بل هو عين ذاته المتعلقة بالمعلوم على وجه التميز والانكشاف وذلك التعلق الذى بين العالم والمعلوم يسمى عالمية اما العلم فهو عين ذاته فليس هناك صفة حقيقية ولا صفة اعتبارية تسمى علما . اذ لو كان العلم عندهم صفة اعتبارية لقالوا ان تعلق الذات بالمعلوم يسمى علما لاعالمية لان التعلق هو الصفة الاعتبارية فالذى يسمى علما عندهم هو الذات . وقد اعترض عليهم بأن الله تعالى متصف بعالم . وعالم مشتق من العلم فكيف يعقل أن يقال الله عالم مع كونه غير متصف بالعلم المشتق منه وكيف يعقل أن يشتق لذات وصف من مصدر والمعنى المصدرى ليس قائما بهذه الذات فهل يصح أن يقال فلان أسود والسواد غير قائم به اليس ذلك

بمنزلة قولنا اسود لاسواد له وذلك تناقض . وقد أجابوا عن ذلك بأن كل الذى يتطلبه المشتق هو أن يكون للمشتق منه مفهوم زائد على الذات أما كون ذلك المفهوم موجودا فى الخارج أولا فذلك مالا يلزم . فيكفى فى الاتصاف بالعالم وجود العالمية المشتق منها والعالمية هى تعلق الذات بالمعلوم والتعلق مفهوم اعتبارى كما عرفت . أما العلم فهو نفس الذات فقولنا الله عالم معناه أنه عالم بعلم هو ذاته لا أنه عالم بلا علم حتى يرد أنه يكون بمنزلة أسود بلا سواد على أن هذا الايراد يرد على الاشاعرة القائلين بأن الوجود عين الذات فان الله تعالى متصف بموجود والوجود امر اعتبارى عندهم وكذلك متصف بالواجب والوجوب امر اعتبارى كذلك وقد تقدم كل ذلك وسيأتى له زيادة ايضاح فى صفة الكلام هذا وقد اتفق جميع العقلاء الذين يؤمنون بوجود إله أن جميع الاشياء منكشفة له تعالى على ماهى عليه كلياتها وجزئياتها فلم يخرج عن علمه تعالى مثقال حبة من خردل من الموجودات ولا أصغر من ذلك وما أحسن قول الزمخشرى

يامن يرى مد البعوض جناحها ... فى ظلمة الليل البهيم الأليل
ويرى نياط عروقها فى مخها ... والمخ فى تلك العظام النحل
أمنن على بتوبة أمحو بها ... ما كان منى فى الزمان الأول

فما نقل عن الفلاسفة من أن الله تعالى لايعلم الجزئيات معناه أن الجزئيات تنقسم الى قسمين . الجزئيات المتغيرة بحسب الازمنة كزيد الذى سيوجد فى زمن كذا ويعدم فى زمن كذا . والجزئيات الثابتة على حالها كأجرام الأفلاك الثابتة على أشكالها فلا تتغير بحسب الزمان فمعنى قولهم ان الله لايعلم الجزئيات يريدون به أن علمه لايتغير بتغير الجزئيات المتغيرة فهو يعلم الاشياء التى وقعت والتى ستقع حالا أوما آلا

بنسبة واحدة فعلمه بوجود زيد فى المستقبل لا يتغير عند وجوده بالفعل ولا كلام فى الجزئيات الثابتة. فمعني لا يعلم الجزئيات لا يعلمها علما متغيرا وانما يعلمها بنسبة واحدة. وعلى هذا البيان لا يكون هناك فرق بين مذهبهم ومذهب غيرهم من المليين فانهم يقولون ان علم الله لا يتغير بتغير المعلوم وانما يتغير التعلق فقط

وبعضهم يقول فى بيان مذهب الفلاسفة إنهم يريدون أن الله لا يعلم الجزئيات المادية سواء كانت متغيرة أو ثابتة ومعنى كونه لا يعلمها أنه لا يعلمها على وجه جزئى (محسوس) كالعلم الحادث وان كان يعلمها علما تعقليا فى ضمن معني كلى . وبيان ذلك أن العلم الحادث يتعلق بالمعلوم الجزئى مرتين مرة فى ضمن معنى كلى اذا علمه بطريق التعقل ومرة يتعلق به بخصوصه اذا علمه بطريق الحس . مثال ذلك أن يعلم بسبب الخبر الصادق أن هناك بلدا اسمها مكة أوجدة دون أن يراها فهو انما يتصورها ضمن مفهوم كلى وهو معنى بلد المشتمل على ابنية ودور وطرق ونحو ذلك وهذا المفهوم كلى تشترك فيه بلاد كثيرة فهذا هو علم الجزئى ضمن مفهوم كلى . أما علم مكة بشخصها بحيث لا يشترك معها غيرها فانه يتوقف على أن يراها ويحسها فاذا حصلت له صورتها من طريق الحس فانها تكون مشخصة عنده فلا يشترك معها غيرها وذلك هو علم الجزئى بخصوصه ومحصل ذلك أن العلم بالجزئيات المشخصة بخصوصها لا بد فيه من الحس أما العلم بها ضمن المفهوم الكلى فانه يكون بطريق التعقل كما اذا سمعت بوجود عالم فى بلد من البلدان اسمه محمد ولم تره فانك تتصوره فى ضمن معني انسان مفكر متصف بالعلم وهذا المعني يشترك فيه غيره فاذا أردت أن تتصوره بشخصه فلا بد لك من أن تراه . ولا ريب فى أن العلم به ضمن المفهوم الكلى

يتغير بعد العلم به بخصوصه بالحس لان الانكشاف الاول أقل وضوحا من الثانى . ذلك هو العلم الحادث أما العلم القديم فلا تغير فيه قطعا . واذ قد عرفت أن العلم بالجزئيات بخصوصها لابد فيه من حاسة والله تعالى منزه عن الحاسة فانك تعلم أنه لايعلم بالجزئيات علما محسوسا وانما يعلمها علما تعقليا من باب العلم بها ضمن مفهوم كلى الا أنها منكشفة له تمام الانكشاف ضمن المعنى الكلى اذ لايحتاج فى زيادة الانكشاف الى حاسة

وقد يقال ان العلم بالجزئيات بخصوصها انما يحتاج الى حاسة فى الحادث أما القديم فانه يعلمها بخصوصها بدون حاسة وقياس القديم على الحادث خطأ لاريب فيه فالتأويل الاول أنفع للفلاسفة

وبالجملة فالفلاسفة لايقولون ان الله تعالى يجهل جزئيات الاشياء والا كانوا من أشد الناس جهالة وسخفا وقواعدهم تأبى ذلك القول الفا د فانهم يقرون أصولا ثلاثة تنتج بالبداهة أن الله يعلم بجميع الأشياء كلياتها وجزئياتها

أحدها أن الله تعالى علة لجميع الموجودات كلياتها وجزئياتها . ثانيها أنه تعالى يعلم ذاته علما حضوريا بمعنى أن ذاته حاضرة عنده منكشفة له تمام الانكشاف فعلمه بذاته بمنزلة العلم الحضورى عندنا وذلك لان العلم الحادث ينقسم الى قسمين . حصولى . وحضورى فالحصولى هو حصول صور الاشياء فى الذهن . والحضورى هو انكشاف الأشياء لحضورها بنفسها عند المدرك . ثالثها أن العلم بالعلة علم بالمعلول لعدم انفكاكهما ومتى ثبت أن ذات الله علة للجزئيات وثبت أنه يعلم ذاته وثبت ان العلم بالعلة علم بالمعلوم فقد ثبت أنه تعالى يعلم بالجزئيات والا كانت القواعد الفلسفية متناقضة تناقضا ظاهرا

دليل العلم

مما لاشك فيه أن العلم صفة كمال باتفاق العقلاء والجهل صفة نقص والاله الذى يفيد العالم الوجود يجب أن يكون كاملا من جميع الوجوه فاذا مسه نقص أو عيب من أى ناحية ولو احتمالا لم يصلح لان يكون إلها مصدرا لجميع الموجودات فلو لم يكن عالما بجميع الأشياء كلياتها وجزئياتها دقيقها وجليلها واضحها وخفيها باطنها وظاهرها علما تاما لكان ناقصا والنقص ينافى الألوهية جزما فالله بكل شىء عليم جزما . وقد استدل بعض المتكلمين بأن الله تعالى خالق الاشياء مرتبة أحسن ترتيب ومتقنة أحسن اتقان وكل فاعل متقن لفعله لابد أن يكون عالما به . فالله تعالى عالم أما كون الاشياء مرتبة أحسن ترتيب فظاهر لمن يتأمل فى خلق السموات والارض وينظر فى ربط العالم العلوى بالسفلى ويتأمل فى خلقه وما وجد فيه من دقائق الصنعة وبديع التركيب : وأما كون الصانع المتقن لصنعته عالما فبديهى

وقد اعترض هذا الدليل من وجهين .الاول أن المقدمة الأولى غير مسلمة لانك ان أردت أن العالم متقن بمعنى أنه موافق للمصلحة من جميع الوجوه فممنوع لان كثيرا من الموجودات مشتمل على مفسدة بل كل الموجودات يتطرق اليها الخلل ويعتورها النقص وان أردت أنه موافق للمصلحة من بعض الوجوه فمسلم ولكن هذا لايدل على علم الصانع لان الأثر الصادر عن غير العالم قد ينفع ويضر ألا ترى أن أثر النار وهى لا تعلم ولا تعقل يضر وينفع .وذلك هو المعروف فى باب الجدل بالنقض التفصيلى وهو منع مقدمة معينة من الدليل

ويجاب عن هذا بأن ذلك سفسطة ومغالطة لان الذى ينظر الى مجموع العالم وارتباط بعضه ببعض ويتأمل فى دقائق صنعه وعجائب خلقه لا يسعه الا أن يجزم بأنه صادر عن عالم خبير أما كونه يشتمل على نقص وشر من بعض نواحيه فذلك لانه نظام مؤقت غير خالد فلا بد أن يشتمل على ما يؤذن بزواله وهو ذلك النقص الذى نراه وذلك الشر الذى يظهر لنا ومن أجل ذلك قرر العقلاء أن النظام التام من جميع الجهات لا يقبل الفناء فاذا بلغ وجود شىء نهاية النظام استحال فناؤه وذلك لا يكون الا فى واجب الوجود لانه هو الذى كمل نظام وجوده من جميع النواحي فهو غير قابل للفناء. أما الممكن فان وجوده مهما كان دقيقا وصنعه مهما كان محكما ولكنه لم يبلغ النهاية فى النظام بل هناك أكمل منه وجودا وأرقى نظاما وذلك آية فناء الممكن فلا ريب فى أن وجود كل الممكنات فى شكلها الذى نراه عليه آية فى النظام والاتقان ولكنها لم تبلغ النهاية العظمى فيمكن تصورها بنظام أحكم وأدق. وذلك آية فسادها ودليل امكانها ولا يستطيع عاقل أن ينكر نظام العالم فى مجموعه مهما كان معاندا

الوجه الثانى أن الدليل بجميع مقدماته باطل لتخلفه فى بعض مواده وهو أننا نشاهد النحل يضع أقراصه بشكل مسدس منتظم بدون آلة للرسم مع أن كبار المهندسين لا يستطيعون أن يضعوا مثله بدون (فرجار ومسطر) والنحل غير متصفة بالعلم فدل ذلك على أن دقة الصنع ليست لازمة للعلم بل قد يصدر الشىء الدقيق عن غير العالم فانتقض الدليل وهذا هو المسمى بالنقض الاجمالى

والجواب أننا لا نسلم أن النحل غير عالم بل هو عالم مفطور على عمله هذا فلا يحتاج فيه الى تكلف وعناء وقد عرفت فى برهان التوحيد

أن للنحل مملكة منظمة لا يعتورها شيء من الخلل والنقص لان الله تعالى خلقه مفطورا عليها كي يؤديها للمجتمع الانسانى وهى تتطلب ذلك الترتيب الذى يقوم به كغيره من الحيوانات المسخرة لأداء وظائف خاصة بأصل خلقها وهذا دليل على دقيق صنع العالم وبديع ترتيبه والى ذلك أشار الله تعالى بقوله (وأوحى ربك الى النحل أن اتخذي من الجبال بيوتا) الآية فالدليل تام بدون نزاع

تعلقات العلم

يشتمل هذا المبحث على أمور

أولا علم الله تعالى يتعلق بجميع المفهومات سواء كانت وجودية كالممكنات الوجودية وهى العوالم العلوية والسفلية . والواجبات كذاته تعالى وصفاته فهو سبحانه يعلم ذاته ويعلم أنه متصف بصفات الكمال . والمستحيلات فهو يعلم أن شريكه فى ملكه مستحيل وكذلك يعلم استحالة الجمع بين النقيضين وعدم القديم . وكما يتعلق علمه بالممكن على حدة والواجب على حدة والمستحيل على حدة كما بينا فانه يتعلق بهذه الثلاثة مجتمعة دفعة واحدة. ولكن يرد على هذا إشكال وهو أن العلم صفة تقتضى تمييز أحد الشيئين وانكشافه عن الآخر على القول بأنه صفة وجودية أو هو نفس التمييز والانكشاف على أنه ليس كذلك وعلى كل فمعنى العلم انما يتحقق اذا تعلق بالممكن على حدة والواجب على حدة والممتنع على حدة لانه اذا تعلق بالممكن وحده فانه يتميز عن الواجب والممتنع وكذلك اذا تعلق بالواجب فانه يتميز عن الممكن والممتنع وهكذا اما اذا تعلق بها مجتمعة فانه لا يتصور شيء وراءها حتى تتميز عنه وهذا يجعل تعلق

العلم بها مجتمعة مستحيلا . والجواب ان تعلق العلم بها مجتمعة يميزها عن تعلق العلم بكل واحد منها على حدة فلا إشكال

ثانيا عموم تعلق علم الله تعالى بالواجبات والممكنات والمستحيلات ضروري بالنسبة لذات الله الكاملة من جميع الجهات والنواحي لان نسبة الجهل اليه بأي وجه من الوجوه ينافي كماله ويثبت نقصه وذلك محال لأن الناقص يكون حادثا لا يصلح مصدرا للعالم . وبذلك يتضح لك ان قول بعض الفرق انه تعالى لا يعلم ذاته هراء من القول لا ينبغي أن يلتفت اليه فانه ان لم يعلم بذاته يكون جاهلا ببعض الموجودات فيكون ناقصا اما تمسكهم بأن العلم نسبة والنسبة لاتكون الا بين شيئين متغايرين كالأبوة والبنوة فانهما لا يتحققان الا بين أب وابن فيلزم ان يكون العالم غير المعلوم فالله لايعلم ذاته لعدم المغايرة فهو سفسطة فارغة سببها قياس العلم الحادث على العلم القديم . وهو قياس فاسد اذ لا يعقل ان صفة القديم القائمة بذاته المتعلقة بجميع المفهومات البعيدة عن الذات لاتتعلق بالذات القائمة بها القريبة منها

ثالثا يرد على من يقول إن العلم صفة زائدة على الذات ان المعلومات الجزئية تتغير بحسب الزمان فعلمه تعالى المتعلق بوجود زيد في المستقبل يتغير عند وجود زيد بالفعل لأن زيدا كان معدوما فلا يمكن إدراكه الا ضمن معنى كلي وهو حيوان ناطق متصف بكذا أما شخص زيد فانه لايتحقق الا بعد وجوده فالادراك المتعلق به حال وجوده وبعد وجوده غير الادراك المتعلق به قبل وجوده جزما فيتغير علم الله تعالى ويترتب على ذلك قيام الحوادث بذاته تعالى وهو محال . والجواب ان هذا السؤال منشاؤه قياس العلم الحادث على القديم وهو خطأ محض لأن العلم الحادث حقيقة لا يمكنه أن يتعلق بالأشياء

بأشخاصها قبل وجودها لان الشيء قبل وجوده معدوم والعلم الحادث يقتضي أن يكون المعلوم مشخصا معينا والمعدوم ليس بمشخص فيستحيل أن يتعلق به العلم الحادث ويستحضره فهو يتعلق به قبل وجوده على وجه كلي وبعد وجوده يدركه بشخصه بالحس فيتغير الادراك حينئذ ولكن علم الله تعالى ليس كذلك لان الانكشاف له كامل من أول الأمر فهو يعلم الأشياء قبل وجودها على الحالة التي ستوجد عليها فلا يتصور في حقه حال ولا ماض ولا مستقبل فهو يعلم الشيء الذي سيقع كما يعلمه بعد وقوعه وحال وقوعه تماما لانك قد عرفت أن العلم الحادث ناقص والعلم القديم كامل والادراك الكامل متى تعلق بشيء ينكشف له من جميع نواحيه والا كان ناقصا والفرض إنه كامل نعم يتغير التعلق لأن التعلق به قبل وجوده غير التعلق به بعد وجوده وحال وجوده والتعلق أمر اعتباري ليس صفة قائمة بذاته تعالى فلا يضر تغيره وقد تقدم الكلام في ذلك قريبا

السمع والبصر

هما من صفات المعاني ذكرناهما عقب العلم لأن بعضهم يقول انهما نوعان من العلم كما ستعرفه . ويمكن تلخيص الكلام فيهما في ثلاثة مواضع

الأول الكلام في الاستدلال عليهما فذهب بعضهم الى أن ثبوتهما لله ضروري لايحتاج الى دليل وذلك لأن كتاب الله تعالى قد ورد بهما صريحا وكذلك سنة رسوله الصحيحة فهما معلومان من الدين بالضرورة

فمن آمن بوجود إله وصدق برسالة رسوله فانه يجب عليه أن يذعن لما ورد فى كلام الله وكلام رسوله وذهب بعضهم الى الاستدلال على ثبوتهما من ناحية العقل فقال لو لم يتصف الله بالسمع والبصر لاتصف بضدهما وهو الصمم والعمى ولا ريب فى أنهما محالان فى حق الله تعالى لانهما نقص ظاهر والاله منزه عن النقص . ولكن هذا الدليل لايصلح هنا من هذه الناحية وذلك لأن السمع والبصر من صفات الكمال للأجسام الحيوانية أما الله تعالى المجرد عن المادة المنزه عن مماثلة المخلوقات فان عدم اتصافه بالسمع والبصر ليس نقصا عند العقل لانه لم يكن جسما حتى ينقص بفقد بصره أو أذنه فلو لم يرد كتاب الله تعالى بهما لما كان عدم اتصافه تعالى بهما نقصا فالعمدة فى ثبوتهما هو كتاب الله تعالى كما هو رأى الفريق الأول فمن كان يؤمن بالله ورسوله ويصدق بما أنزله الله من كتاب متواتر فانه يجب عليه أن يؤمن بأن الله تعالى سميع بصير

الثانى ماهى حقيقة السمع والبصر . والجواب أن حقيقة سمع الله وبصره لايمكن للعقول البشرية أن تقف عليها كما لا يمكنها أن تقف على حقيقة ذاته الكريمة فكذلك لم يكلفنا الله تعالى بالبحث عن حقيقة ذاته وصفاته ولم يطلب منا سوى الايمان بما ورد به كتابه الكريم من وصفه بصفات مخالفة لصفات الحوادث فلنؤمن بأنه تعالى سميع بصير وأنه محال عليه تعالى أن يكون له أذن كآذان عباده يسمع بها ومحال أن يكون له حدقة كحدقتهم يبصر بها .

ذلك هو رأى جمهور الأشاعرة فانهم يقولون ان السمع والبصر صفتان زائدتان على الذات ولكن حقيقتهما غير معلومة لأحد واذا كنت على ذكر مما قدمناه لك قريبا فى تأويل النصوص المتشابهة فانك

تعلم أن هذا هو الرأى المنسوب الى الامام مالك والامام أبى الحسن الأشعرى رضى الله عنهما فى الصفات التى زيدت على صفات المعانى كاليد والوجه . ولكنك قد عرفت فى مبحث الصفات أن معرفة كون الصفات زائدة أو ليست زائدة كذلك أيضا مما لم يكلفنا الله به لما يترتب على الحكم بكونها زائدة من الاشكالات التى لا يمكن الخلاص منها

وقال بعض الأشاعرة إن السمع والبصر صفتان غير صفة العلم تنكشف بهما المسموعات والمبصرات فكما أن للحادث علما تعقليا وهو علمه بالأشياء قبل رؤيتها وسمعها وعلما حسيا وهو علمه بالأشياء بعد الرؤية والسماع فكذلك علم الله تعالى فانه يتعلق بما ندركه نحن بطريق التعقل ويسمى علما ويتعلق بما ندركه نحن بطريق الحس ويسمى سمعا وبصرا وهذا القول ليس بشىء لأن السمع والبصر على هذا يكونان نفس العلم غايته أنه يختلف فى التسمية باختلاف المعلوم لان علم الله تعالى يتعلق بجميع المفهومات كلياتها وجزئياتها كما عرفت بدون صفة أخرى تسمى السمع والبصر

أما المعتزلة فانهم يقولون إن جميع الصفات مفهومات اعتبارية ليست زائدة على الذات وقد وصف الله تعالى نفسه بكل ما هو كمال عند العقول الانسانية فمفهوم السمع والبصر كمال لا ريب فيه فيجب وصف الله تعالى به ولكن ذاته تتعلق بالبصر وبها يدرك بالعقل فكل شىء منكشف لذاته بدون حاجة الى صفة زائدة عليها

وهذا الرأى قد يكون أسهل الآراء فى باب الجدل كما عرفت ولكن الأسلم اعتقاد ما ورد فى كتاب الله بدون بحث عما لا يكلفنا به

الارادة أو المشيئة

الارادة والمشيئة بمعنى واحد وهما من صفات المعانى. ولعلك لم تنس ما ذكرناه لك فى غير موضع من أن صفات الله تابعة لذاته فى التعقل والادراك وأن كتاب الله نص على أنه سبحانه ليس كمثله شيء وأنه لم يكن له كفوا أحد فمحال أن تعرف العقول البشرية كنه ذاته ومحال أن تقف على حقيقة معانى صفاته ولكن حب البحث والتنقيب عن الحقائق العلمية قد دفع أولى الألباب الى محاولة الكشف عن معانى الصفات فكان من نتيجة ذلك ما رأيت بعضا منه من اختلاف الانظار واضطراب المسالك وتباين الآراء وانى أعتقد أن كل ما انتهت اليه مداركهم واهتدت اليه عقولهم لم يأت بنتيجة حاسمة تطمئن اليها القلوب وتركن اليها النفوس ولا يضمن المرء السلامة الا بالوقوف عند نصوص كتاب الله الكريم وسنة رسوله الصحيحة. وقد وصف الله سبحانه نفسه فى كتابه الكريم بأنه مريد قال تعالى (انما أمرنا لشيء اذا أردناه أن نقول له كن فيكون) وقال (وإذا أردنا أن نهلك قرية) الآية الى غير ذلك من الآيات

وللارادة مفهوم لغوى وهو العزم على فعل الشيء مثلا فاذا كان ذلك المفهوم يتفق مع قوله تعالى (ليس كمثله شيء) وما يماثلها من الآيات الدالة على تنزيه الاله عن صفات الحوادث فانه يصح تفسير ارادة الله به والا وجب الوقف عند معنى التنزيه. ومما لاريب فيه أن المعانى النفسية المتصفة بها الحوادث لا يصح أن تكون مماثلة لصفات الله تعالى وإن كان المعنى فى ذاته صحيحا بالنسبة له تعالى فيصح أن نقول إن

ارادة الله هى بمعنى العزم على فعل الممكن أو تركه ولكن لا يصح أن نفسر العزم بأنه حركة النفس الخاصة المعروفة لنا فى الحادث لان ذلك المعنى حادث قائم بنفس حادثة فمحال أن تكون ارادة الله مثله . فيجب علينا حينئذ أن نؤمن بأن الله تعالى متصف بصفة يخصص بها الممكنات تسمى إرادة ولكن ماهية هذه الصفة لا يمكن للعقول البشرية أن تدركها كما لا يمكنها أن تدرك كونها عين ذاته أو غير ذاته كما يقول المعتزلة والاشاعرة على أننا سنذكر لك حاصل ماقاله المتكلمون فى مبحث الارادة حتى لا يشكل عليك شىء ويمكن تلخيصه فيما يأتى

أولا معنى الارادة — قال الفلاسفة ان الارادة هى نفس علم الله تعالى بوجه النظام الأكمل ويسمونها عناية . أما المتكلمون فبعضهم يقول انها عين ذاته وذلك هو المشهور من مذهب المعتزلة وهو أن صفات الاله مفاهيم اعتبارية ليس لها مدلولات حقيقية فى الخارج وانما وصف الله بها نفسه لانها صفات كمال عند العقول وذات الله وحدها هى التى تترتب عليها الآثار . وبعضهم يقول انها غير ذاته وهؤلاء فريقان فريق يقول انها أمر عدمى وهى عدم كونه تعالى مكرها أو مغلوبا فمعنى كون الله مريدا أنه لا يكرهه أحد على فعل ولا يغلبه احد على أمر واورد عليه بعضهم أن هذا المعنى يصح اطلاقه على الجماد لأنه يصح وصفه بكونه غير مغلوب وغير مكره وهذا ليس بشىء لأنه انما يتكلم فى ارادة الله تعالى بخصوصها لا فى مطلق إرادة. وفريق يقول انها امر ثبوتى له وجود فى الخارج وذلك هو المشهور من مذهب الاشاعرة.

ثانيا تفسير الارادة على أنها امر ثبوتى كما يقول الاشاعرة وهو أنها صفة قديمة مغايرة للعلم والقدرة توجب تخصيص أحد المقدورين بالوقوع بيان ذلك أنك قد عرفت أن الممكن هو ما استوى وجوده وعدمه فلابد له من مرجح

يرجح احد الطرفين وهذا المرجح هو الارادة فتتعلق الارادة به فترجحه وتتعلق القدرة به فتبرزه على وفق تعلق الارادة ويتبع ذلك تخصيصه بالزمان الذي يوجد فيه أو ينعدم وكذلك تخصيصه بالمكان وتخصيصه بصفة من الصفات الممكنة كالحسن والقبح وهكذا . فالارادة هي التي ترجح وجود الممكن وعدمه وتخصصه ببعض ما يجوز عليه ولا جائز أن تكون المخصص هي القدرة أو العلم . أما الاول فلأن نسبة وجود الممكن وعدمه الى القدرة مستوية فلا بد من مرجح زائد على القدرة والا وجب ايجاد الممكن أو اعدامه فلم يكن ممكنا . واما الثاني فلأن العلم تابع للمعلوم وحكاية له فالمعلوم الذي سيقع متقدم على العلم بحسب ذاته وإن تأخر عنه في الوجود الخارجي فالارادة هي التي ترجح الممكن

وقد اعترض الاول بأنكم قلتم ان نسبة الممكن الى القدرة مستوية ونحن نقول لكم إن نسبة الممكن الى الارادة أيضا مستوية فكما يجوز تعلقها بايجاده يجوز تعلقها باعدامه وكما يجوز أن تخصصه بهذا الزمان يجوز أن تخصصه بذلك الزمان وهكذا فما الذي يجعلها تتعلق بأحد الضدين دون الآخر فلا بد حينئذ من مخصص آخر سوى القدرة والعلم والارادة فتثبت صفة رابعة وينقل اليها الكلام فتتسلسل الصفات الى مالا نهاية . وقد أجيب عن ذلك بجوابين . الاول أنا لا نسلم أن نسبة الممكن الى الارادة متساوية فهي تتعلق بأحد الجانبين لخاصة فيها فلا يلزم التسلسل . وهذا الجواب ليس بشيء لأن ذلك يستلزم أن يكون أحد الطرفين واجب الوقوع فلا يمكن حينئذ أن تتعلق بالطرف الآخر ويلزم أن يكون العالم صادرا بطريق الايجاب لا بطريق الاختيار . وأجيب عن هذا بأن ذلك لا يضرنا لأن الذي نمنعه انما هو نفي الاختيار عن الفاعل أما كون الفاعل يجعل

تعلق ارادته بأحد الجانبين لازما فان ذلك يحقق معنى الاختيار وقد سبق بيان ذلك فى المقدمة

الجواب الثانى أنا لانسلم ان الارادة التى من شأنها ترجيح احد الجانبين تحتاج الى ارادة أخرى لانها إنما تحتاج الى ذلك لو كانت ترجح بنفسها أما اذا كان المرجح هو الفاعل فلا تحتاج الا الى ان يعلقها بأحد الطرفين فتعلق الفاعل هو المرجح فان قلتم وما الذى رجح تعلقها بهذا على تعلقها بذاك قلنا تعلق آخر ولا يتسلسل لانه أمر اعتبارى وقد تقدم بيان ذلك فى المقدمة

واعترض على الثانى بأن قولكم العلم تابع لوقوع الشىء يناقضه قولكم ماعلم الله وقوعه فانه يجب وقوعه لان معنى هذا أن العلم موجب (بكسر الجيم) للوقوع والموجب بالكسر مقدم على الموجب بالفتح فكيف تقولون انه تابع له . والجواب أن معنى كون العلم تابعا للمعلوم أن المعلوم هو أصل فى انطباق العلم على المعلوم بمعنى ان المعلوم يتصور أولا ثم يحكم بمطابقته للعلم فليس معنى هذا أن المعلوم يتقدم على العلم . ومعنى قولهم أن ماعلم الله وقوعه يجب أن يقع أن العلم يستلزم وقوع المعلوم من استلزام المسبب للسبب وذلك لان المعلوم سبب فى العلم لما عرفت من كونه ظلا له وليس ذلك من باب استلزام السبب للمسبب حتى يكون العلم سببا فى المعلوم فلا يكون تابعا له

القدرة والتكوين

هما من صفات المعانى وقد افترق المتكلمون القائلون بزيادة صفات الله تعالى عن ذاته فى شأن هاتين الصفتين الى فرقتين . فرقة تقول ان لله سبحانه صفتين يؤثر بهما فى الممكنات احداهما القدرة . وثانيتهما التكوين وكلتاهما زائدة على ذات الله تعالى ولذلك سميت صفة معنى لأنها معان زائدة على الذات الأقدس والذين يقولون ان التكوين صفة زائدة على الذات كالقدرة هم الماتريدية . وفرقة تقول ليس له سوى صفة واحدة يؤثر بها فى الممكنات وهى القدرة التى تتعلق بالممكنات على وجه الايجاد والاعدام بعد تعلق الارادة بها

وأما التكوين فليست زائدة على الذات وانما هى أمر اعتبارى وهذا هو رأى الأشاعرة

فمن قال ان التكوين صفة زائدة فقد عرفها بأنها صفة من شأنها الايجاد . وقد يعبر عنها بالفعل والخلق والايجاد والاحياء والاماتة والرزق ونحو ذلك وتفسر بأنها اخراج المعدوم من العدم الى الوجود ولكن هذا التفسير وذلك التعبير ليس هو صفة التكوين بل الصفة منشؤه ومبدؤه لانها أمر قائم بذات الله تعالى كغيرها من الصفات الازلية التى تترتب عليها آثارها . أما القدرة عند هؤلاء فانها صفة من شأنها صحة التأثير والايجاد عن الفاعل . وتوضيح ذلك أن الممكن هو عبارة عما استوى وجوده وعدمه كما تقدم غير مرة .

فوظيفة القدرة هى جعل ذلك الممكن صالحا للايجاد لأنه يصدر عن الفاعل أما وظيفة التكوين فهى ايجاده بالفعل بعد أن ترجح الارادة ذلك الايجاد فالقدرة تصحح وجوده والارادة ترجحه والتكوين يوجده

أما من نفى التكوين فانه عرف القدرة بانها صفة من شأنها الايجاد فهى التى تؤدى وظيفة التكوين المتقدمة أما صحة الصدور فهى لازمة لذات الممكن لأنه متى كان الطرفان متساويين فان كلا منهما يصلح كونه أثرا للفاعل بدون حاجة إلى شىء يجعله صالحا نعم هو يحتاج إلى ترجيح أحد الطرفين وذلك الترجيح هو وظيفة الارادة وعلى القول الأول وهو ثبوت صفة التكوين تكون تعلقات القدرة كلها قديمة لأنها عبارة عن جعل أحد جانبى الممكن صالحا لصدوره عن الفاعل وهذه كلها فى الأزل ، وأما على القول الثانى فان للقدرة تعلقين أحدهما قديم وهو كونها تجعل الممكنات بحيث يصح صدورها عن الفاعل ويسميه بعضهم صلوحيا قديما لأنها تجعل الممكن صالحا للايجاد . ثانيهما تعلق حادث وهو التعلق بايجاد الممكن أو اعدامه بعد ترجيح الارادة فالقدرة هى التى لها التعلقان بدون صفة أخرى يقال لها التكوين

أدلة صفة التكوين

أهم أدلة القائلين بأن صفة التكوين وجودية زائدة على الذات الأقدس هى مايأتى الدليل الأول :

قالوا إنه قد ثبت عقلا وفعلا أن الله سبحانه خالق للعالم ومكون له ، أما العقل فلما تقدم فى برهان الوجود وأما النقل فلأن الله قد وصف نفسه فى كتابه الكريم بأنه خالق كل شىء ، ومتى ثبت أنه خالق

ومكون فانه يثبت بالضرورة أنه متصف بالخلق والتكوين لأن عدم اتصافه بذلك باطل لوجوه أحدها أنه لايصح لغة أن تتصف الذات بالمشتق وهو خالق ومكون مع أن المشتق منه وهو الخلق والتكوين ليس صفة لتلك الذات ولو صح ذلك لصح أن يقال فلان أسود مع أن السواد ليس صفة له وهو بديهى البطلان . ثانيها أنه تعالى قد أخبر فى كتابه الكريم بأنه خالق كل شىء فلو لم يكن متصفا بالخلق للزم الكذب فى كلامه تعالى أو تأويل خالق بأنه قادر على الخلق أو خالق فى المستقبل وهو لايجوز لأنه عدول عن الحقيقة إلى المجاز بدون ضرورة . ثالثها أنه لو صح اطلاق مكون على الله لكونه قادرا على التكوين والخلق لصح أنه يطلق عليه أبيض وأسود ونحوهما من الاعراض لكونه خالقا لها وقادرا على خلقها مع أنه باطل

وقد أجيب عن الوجه الاول بانه لايلزم من اطلاق خالق ومكون على الله تعالى أن يكون المشتق منه وهو الخلق والتكوين صفة وجودية زائدة على الذات فى الخارج بل يكفى فى صحة الاطلاق أن يكون التكوين أمرا اعتباريا مغايرا للذات فى العقل بحيث يكون مفهوم الخلق والتكوين غير مفهوم الذات فالتكوين عين الذات فى الخارج وعن الوجه الثانى أنه لامانع من تأويل خالق بأنه خالق فى المستقبل أو قادر على الخلق مجازا لأن الحقيقة هنا متعذرة لأننا لو أردنا الخالق فى الأزل للزم عليه قدم العالم وهو محال . وعن الوجه الثالث بأن المانع من اطلاق لفظ ابيض واسود وغيرهما من الاعراض على الله تعالى إنما هو الشرع لأنه يمتنع شرعا اطلاق مايوهم على الله تعالى اما العقل فلا مانع عنده من اطلاق ذلك على الله تعالى

الدليل الثانى : قالوا ان صفة التكوين لو لم تكن قديمة زائدة على

ذاته تعالى لكانت حادثة ولو كانت حادثة للزم قيام الحوادث بذاته تعالى وهو محال ، وقد عرفت ان هذا انما يصح لو كانت الصفة زائدة على الذات وجودية ولكن ذلك غير مسلم

الدليل الثالث : قالوا ان التكوين لو كان حادثا فلا يخلو اما ان يكون حدوثه بتكوين آخر فيلزم التسلسل المحال لان كل تكوين يكون حادثا يحتاج الى تكوين آخر وهكذا ويترتب على هذا عدم صفة التكوين التى يترتب على وجودها التسلسل المحال وهذا يستلزم عدم وجود العالم لانه لايمكن وجوده بدون تكوين . واما أن يكون حدوثه بدون تكون ، وعلى هذا لايكون العالم محتاجا للاله الصانع لأنه يكون قد كون نفسه حينئذ وهو محال

وقد يجاب عن هذا الدليل بانه إنما يلزم هذا لوكان التكوين أمرا وجوديا اما وقد عرفت أنه أمر اعتبارى فانه لايترتب عليه تسلسل ولاغيره لأنك قد عرفت أن التسلسل إنما يجرى فى الأمور الوجودية وعلى فرض أنه أمر وجودى فانه لايلزم عليه تسلسل لجواز ان يقال ان التكوين الذى يحتاج الى التكوين ليس أمرا زائدا عليه بل هو عينه كما قلتم فى البقاء انه متصف ببقاء ليس زائدا عليه

هذه هى أدلة الماتريدية وهى وان كانت مردودة كما علمت الا أن لهم أن يقولوا للاشاعرة النافين لزيادة التكوين اننا نؤيد دعوانا بمثل ماأيدتم به دعواكم من أن صفات المعانى زائدة على الذات ونرد عليكم بماردتم به على المعتزلة فاما أن تقول كما يقولوا المعتزلة من أن صفات المعانى كلها ليست زائدة أوتقولوا كما نقول من أن صفة التكوين زائدة أيضا . والواقع أن مركز الاشاعرة فى هذا الموضوع دقيق فان للماتريدية أن يقولوا انه لاشك فى أن هناك معنى زائدا على الفاعل

يمتاز به عن غير الفاعل وذلك المعنى هو افادة الوجود وهو الذى يسمى بالتكوين فان كان الفاعل مختارا فان افادة الوجود لغـــيره تتحقق بواسطة القدرة والارادة وان كان موجبا أى علة فيما يصدر عنه كما فى صفاته على القول بأنه علة فيها فان افادته الوجود يكون بمقتضى ذاته لابتوسط أمر زائد عليها فان قلتم ان هذا المعنى أمر اعتبارى يلزمكم أن تقولوا ان القدرة والارادة وغيرهما من صفات المعانى كذلك أمور اعتبارية إذ لافرق بينهما فما ثبتت به القدرة واخواتها يثبت به التكوين

وقد استدل الأشاعرة بأن التكوين ليس زائدا على الذات بأنه لو كان زائدا على الذات موجودا فى الأزل للزم أن يكون المكون (بفتح الواو) ملازما لاينفك عنه فيلزم قدمه إذ لايتصور وجود تكوين بدون مكون (بفتح الواو) كما لايتصور وجود ضرب بدون مضروب

وقد أجيب عن ذلك بأنه لايلزم من قدم الصفة قدم ما تعلقت به ولو لزم ذلك لكان متعلقات جميع صفات المعانى قديمة فان للعلم تعلقا أزليا فيلزم قدم ما تعلق به وكذلك القدرة والارادة وهكذا فان قلتم ان وجود العالم لم يتعلق بذات الله ولابصفة من صفاته لزم تعطيل الصانع واستغناء العالم عنه وان قلتم انه تعلق فلا يخلو اما أن يكون قديما أو حادثا فان كان قديما لزم قدم العالم وان كان حادثا ثبت المطلوب . وهو أن وجود العالم تعلقت به صفة التكوين مع قدمها وحدوث العالم وحاصل ذلك أن للتكوين تعلقين أحدهما تعلق قديم وهو تعلقها بوجود الممكن فى وقت خاص كتعلقها بوجود زيد فى وقت كذا من شهر كذا حيث تكون الشمس فى برج كذا مثلا فذلك التعلق قديم ولكن المتعلق به وهو زيد حادث لتوقف وجوده على ذلك الوقت ثانيهما تعلق حادث وهو تعلقها بالممكن فى وقت وجوده فهى متعلقة به

حسب تعدد الأوقات وعلى كلتا الحالتين فالتكوين قديم سواء كان تعلقه قديما أو حادثا والمكون (بفتح الواو) حادث وهو حسن . فدليل الأشاعره المذكور غير تام واعلم أن التحقيق أن تعلق التكوين حادث اذ لا يتصور قدمه فى جميع الأحوال وذلك لأنه اذا تعلق بزيد فى الأزل على أنه يوجد فى وقت كذا فان ذلك يتوقف على وجود الوقت المعين وهذا لا يتأتى إلا بعد حدوث العالم أما قبل حدوثه فانه لا يمكن أن يقال ان التكوين تعلق بوجود العالم فى وقت كذا اذ الوقت لم يكن موجودا فكيف يمكن تعيينه قبل أن لا يتصور كون تعلق التكوين أزليا

صفة الكلام

اتفق الأشاعره والمعتزلة على أن الله تعالى متكلم وأن القرآن كلام الله ولكنهم اختلفوا فى كون صفة الكلام قديمة قائمة بذاته أو حادثه مخلوقة لله تعالى قائمة بغيره

فاما المعتزلة فانهم قالوا إن كلام الله مخلوق له لأنه مؤلف من ألفاظ تنقضى بمجرد النطق بها دالة على معان محدودة ولا نزاع فى أن هذه الالفاظ حادثة فكذلك المعانى الدالة عليها فمعنى قوله تعالى وكلم الله موسى تكليما أنه خلق الكلام الذى سمعه موسى من الشجرة التي كان تحتها وليس هناك صفة زائدة على ذاته تسمى بالكلام وأورد عليهم أن اللغة العربية تأبى ذلك لان متكلما مشتق من التكلم فيلزم أن يكون التكلم قائما بذات الله تعالى الموصوفة بمتكلم اذ لا يصح أن يشتق لذات وصف من مصدر والمعنى المصدرى قائم بغير هذه الذات فلا يصح أن يقال محمد ضارب مع كون الضرب الذي هو حركة اليد المخصوصة

مثلا صفة لغيره وكذا لا يقال زيد أسود والسواد قائم بثوبه مثلا فمتى ثبت وصف الله تعالى (بمتكلم) فانه يثبت وصفه بالتكلم الذى هو المشتق منه طبقا لهذه القاعدة اللغوية ويلزم من التكلم بذاته تعالى قيام الكلام بها لان التكلم معناه الاتصاف بالكلام كما أن المتحرك هو ماثبت له التحرك والتحرك هو الاتصاف بالحركة ومثله المتعلم والمتلون وهكذا من كل ماكان على وزان التفعل ومن هذا يتضح أن اللغة تأبى أن يكون معنى التكلم إيجاد الكلام بل لابد أن يكون معناه الاتصاف بالكلام

وقد اجيب عن ذلك بأنا لانسلم انه يلزم من ثبوت التكلم ثبوت الكلام لان حقيقة التكلم هى احداث الكلام اللفظى فى الهواء بواسطة المخارج ونحوها لان المتكلم يوجد الكلام الذى هو الالفاظ فى الهواء وهذا هو المعني الحقيقى للتكلم وهو محال على الله تعالى فلا بد ان يراد بالتكلم بالنسبة لله تعالى معني مجازى وهو ايجاد الكلام على انه لايلزم من التكلم بالنسبة للمخلوق الاتصاف بالكلام لان التكلم هو ايجاد الكلام فى الهواء. فليس الكلام قائما بالمتكلم حتى يكون صفة له على اننا لو سلمنا ان التكلم يستلزم الاتصاف بالكلام لغة فان ذلك انما يكون على سبيل الحقيقة لاعلى سبيل المجاز ونحن نقول ان التكلم امر اعتبارى معناه إيجاد الكلام ووصف الاله به مجاز بعلاقة انه خالق الكلام والذى دعانا الى العدول عن الحقيقة الى المجاز انما هو تعذر الحقيقة لان اتصاف الله تعالى بالكلام يستلزم قيام الحوادث بذاته كما بينا فان قلنا انه قديم لذاته للزم تعدد القدماء المحال على ماتقدم بيانه وكونه تعالى يتصف بالكلام لكونه خالقه لايلزم منه ان يتصف بالاعراض الحادثة لكونه خالقها لان اتصافه بالكلام جاء به الدين فهو حقيقة شرعية كغيره من الصفات وله ميزة ظاهرة تستدعى نسبته

للاله سبحانه لان الرسل فى حاجة الى ان يبلغوا عن ربهم بالكلام

أما الأشاعرة فانهم قالوا ان الكلام ينقسم إلى قسمين الأول الكلام اللفظى والثانى الكلام النفسى : فأما اللفظى فهو ذلك القرآن المنزل على سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم وكذا سائر الكتب المنزلة على الرسل صلوات الله عليهم ولا ريب فى أن الكلام اللفظى حادث مخلوق لله تعالى لأنه ألفاظ تنقضي بمجرد النطق بها ومن قال ان هذه الألفاظ قديمة وهم الحنابلة فبديهى انهم لايعنون تلك العبارات المتلوة التى تنقضي بمجرد النطق بها بل ولعلهم ارادوا ما ورد فى بعض الأحاديث من أن الملك سمع صوتا من قبل الله فكلام الله القديم مشتمل على صوت مغاير لصوت البشر ومعنى هذا أنهم لايعرفون حقيقة كلام الله أو لعلهم يخشون من اطلاق القول بخلق القرآن ان يذهب ظن القاصر إلى أن الصفة النفسية القائمة بذاته تعالى مخلوقة وذلك لايصح باتفاق الآراء لأنها إما قديمة كما يقول الأشاعرة أو غير زائدة على الذات كما يقول المعتزلة ولم يقل بأنها حادثة سوى الكرامية الذين يجوزون قيام الحادث بذات القديم على أنهم لم يقولوا بأن ألفاظ القرآن كلها قائمة بذاته بل القائم بذاته من الألفاظ ما تقتضيه الحاجة كلفظ كن ورأيهم هراء لا قيمة له وعلى ذلك يحمل الحديث الذى ورد فى كتب الكلام وهو قوله عليه الصلاة والسلام. القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق .ومن قال انه مخلوق فهو كافر بالله العظيم فالمراد بالقرآن الصفة القائمة بذاته تعالى لأنها هى التي لايصح القول بأنها مخلوقة كما علمت

ومن هذا تعلم أن الألفاظ التى نقرؤها ونتعبد بها مخلوقة لله تعالى حتما فتسميتها كلام الله إنما هي تسمية مجازية من باب اطلاق اسم المدلول

وهو المعنى القائم بذات الله تعالى على الدال وهى العبارات الدالة عليه وذلك مشكل لانه يرد عليه انه يصح حينئذ ان يقال ان النظم المعجز المنزل على رسول الله ليس كلام الله وهذا لايصح بالاجماع واجيب بأنه اصبح حقيقة شرعية بحيث لايصح نفيه وكما انه حقيقة شرعية فى اللفظى فهو كذلك حقيقة شرعية فى النفسى فالكلام مشترك عرفاً بين الأمرين اللفظى والنفسى. ومن قال انه حقيقة فى النفسى مجاز فى اللفظى فانه لم يلاحظ الاستعمال الشرعى وكذلك من قال انه حقيقة فى الحادث مجاز فى القديم كما تقدم بيانه

واما الكلام النفسى فهو عند الأشاعرة صفة قديمة زائدة على ذاته تعالى ليست بحرف ولا صوت يدل عليها الكلام اللفظى وهذه الصفة القائمة بالنفس غير العلم وغير الارادة. الا ترى ان الواحد منا قد يخبر بما لايعلم وقد يأمر بما لايريد ولاريب فى ان الخبر والامر نوعان من الكلام فى الحوادث فهما غير العلم والارادة على ان صفات القديم غير صفات الحوادث وقد ثبتت الكلام النفسى بالشرع فقد اجمع المسلمون على انه متكلم ولا جائز ان يكون المراد بمتكلم الكلام اللفظى لما علمت من استحالة اتصاف الاله بالحادث وذلك الاجماع مستند الى تواتر النقل عن الرسل عليهم الصلاة والسلام فالكلام متوقف ثبوته على الاجماع والاجماع متوقف على صدق الرسل وصدق الرسل متوقف على المعجزة وهذه المعجزة هى الامر الخارق للعادة الذى ينبني عليه تصديق الرسل لهم ولا يلزم ان تكون هذه المعجزة هى القرآن مثلا حتى يترتب على ذلك توقف ثبوت الشيء على نفسه وكذلك ثبت فى اللغة أن الكلام كما يطلق على اللفظى كذلك يطلق على النفسى قال تعالى(ويقولون فى انفسهم لولا يعذبنا الله بما

نقول).وقال · وأسروا قولكم او اجهروا به . وقال عمر رضي الله عنه يوم السقيفة زورت فى نفسي مقالا ومعنى زورت حسنت وقومت ولا ريب فى ان القول هو الكلام وقد يكون مرادفا له وقد يكون اعم منه وقد يكون اخص وعلى كل حال فان ذلك دليل على أن اللغة تطلق الكلام على النفسي فلا حاجة الى الاستدلال بالبيت المنسوب الى الاخطل وهو ان الكلام لفي الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا لانه ثبت ان هذا البيت ليس للاخطل وانما هو لابن صمصام ولفظه ان البيان لفي الفؤاد وقبله

لا يعجبنك من امير خطبة حتى يكون مع الكلام أصيلا

ومتى ثبت اطلاق متكلم على الله تعالى بالتواتر المنقول عن الرسل وثبت أن الكلام يطلق على اللفظي والنفسي لغة فى الحادث فقد ثبت أن (متكلم) صفة للقديم والحادث فان كان المراد منها الالفاظ كان معناها ايجاد الكلام وان كان المراد المعنى النفسي كان معناها الاتصاف بذلك المعنى على أن الكلام النفسي فى القديم معنى زائد على ذاته لا يعرف كنهه فليس هو صور الألفاظ المرتبة الدالة على المعانى المحدودة كما هو الحال فى الحادث لأن كلامه النفسي معناه ارتسام صور الألفاظ الدالة على المعانى التى يريد التعبير عنها .وبيان ذلك أن للأشياء وجودا فى الأعيان ووجودا فى الأذهان ووجودا فى العبارة ووجودا فى الكتابة فصفة الكلام لها وجود حقيقي فى ذاتها وهذا المعنى يمكن ادراكه لمن يجعل الله فيه قوة الادراك كالملائكة وعند ادراكه تحصل صورته فى نفس المدرك وذلك هو الوجود الذهنى فاذا أراد أن يصف ذلك المعنى الذى حصل فى نفسه وصفا دقيقا عبر عنه بتلك العبارات الدالة عليه وذلك هو الوجود فى العبارة فاذا أراد أن يكتب هذه العبارة كان

ذلك هو الوجود فى الكتابة وكذلك سائر الاعيان فان لهاذلك التقسيم مثلا النارفانها جوهر محرق وهى موجودة فى الحس فاذاتصورهاالعقل فانها لاتوجد بعينها فى الذهن والا لاحترق وإنما توجد صورتها فاذا أراد أن يعبر عنها (بقوله النار جوهر محرق) كانت تلك العبارة دالة على النار دلالة كاملة فدل ذلك على ان الصفة القائمة بالذات لا يلزم أن تكون هى تلك العبارة التى نقرؤها . هذا هو الذى قرره الاشاعرة فى بيان صفة الكلام

وأورد عليه أمور

أولا : ان الكلام ينقسم الى خبر وأمر ونهى وهذا يستلزم تعدد الصفة الواحدة وتنوعها الىهذه الأنواع وهذايلزم منه أن لله صفات متعددة يطلق عليها صفة الكلام وانتم لاتقولون به فان قلتم أنه صفة واحدة متنوعة لزم حدوثها لأن التنوع من سمات الحوادث

ثانيا انكم قلتم ان هذه العبارات التى نقرؤها ونتعبد بتلاوتها دالة على المعانى القائمة بذاته تعالى فان كانت تلك المعانى المدلولة مطابقة للالفاظ الدالة عليها من جميع الوجوه كانت الصفة حادثة لأن حدوث الدال يستلزم حدوث المدلول بالضرورة لان كلا منهما محدود معين والقديم ليس بمحدود وان لم تكن مطابقة لها لم تكن هذه الألفاظ دالة على صفة الكلام كما تقولون

ثالثا انكم قلتم ان صفة الكلام أزلية وأنتم معترفون بأنها تنقسم الى امر ونهى وخبر ونداء مع أنه لم يوجد احد فى الأزل يصح أن يخاطبه الله تعالى فيأمره وينهاه ويناديه فكيف يأمر الله تعالى وينهى وينادى من لم يكن موجودا فان قلتم انه يأمر بدون وجود مأمور وينهى بدون وجود منهي وينادى بدون وجود منادى كان ذلك سفهاً يجب

تنزيه الاله عنه لأن يكون كمن يكلم نفسه عبثاً

وقد أجيب عن ذلك بجوابين . الجواب الاول أن صفة الكلام القائمة بذاته تعالى معنى واحد لاتعدد فيه ولا تنوع له فلا ينقسم فى الأزل الى امر ونهى الخ وليس للكلام سوى تعلق واحد حادث فلا يتعلق فى الأزل بطلب ولا كف ولا اخبار وانما يتعلق بذلك فى المستقبل عندوجود مأمور أومنهى فان تعلق بطلب الفعل عند وجود المكلف المطلوب منه طلبا جازما كان ذلك أمرا وان تعلق بطلب الترك على ذلك الوجه كان نهيا وهكذا الخ الاحكام التى تقدمت فى تعريف الواجب وهذا الجواب يدفع الاشكال الاول لأن معنى ذلك أن الصفة الأزلية لا تكون أمرا ولا نهيا الخ حتى يلزم تعددها ويدفع الاشكال الثالث لأنك قد علمت أنها لاتتعلق فى الأزل ولاتسمى فى الأزل أمرا ولانهيا حتى يلزم وجود أمر بدون مأمور الخ ولكنه لا يرفع الاشكال الثانى لأن الكلام النفسى مدلول للكلام اللفظى وبديهى أن الكلام اللفظى متعدد الى أمر ونهى وخبر فيلزم أن يكون الكلام النفسى متعددا فى الأزل كذلك ولا يعقل أن يكون المدلول صفة واحدة لاتعدد فيه مع كون الدال متعددا واجيب عن هذا بان محل ذلك اذا كان الكلام اللفظى دالا على الكلام النفسى دلالة الموضوع للموضوع له بحيث يكون كل لفظ بازاء معناه ونحن لانقول بذلك بل نقول ان الكلام اللفظى أثر للكلام النفسى فدلالة الكلام اللفظى على الكلام النفسى دلالة الأثر على المؤثر ولا يلزم من تعدد الاثر تعدد المؤثر وبذلك يتم الجواب عن الامور الثلاثة

الجواب الثانى أن الكلام متعلق فى الازل بالطلب والكف والندا الخ فتعلقه قديم ولكن لايلزم من تعدد التعلق تعدد الصفة فصفة

الكلام شيء واحد لاتعدد فيه أصلا ولكن من حيث تعلقها بالطلب تسمى أمرا ومن حيث تعلقها بالاخبار تسمى خبرا وهكذا فالذى نسميه أمراً ونهياً وخبراً ونداء فى الأزل هو صفة الكلام المتعلقة بالطلب والترك الخ فلا تسمى الصفة وحدها أمرا ونهياً الخ حتى يلزم تعددها ولا نسمى التعلق وحده لأنه أمر اعتبارى بل ذلك اسم لمجموع الأمرين ولا مانع من أن تكون الصفة واحدة فى الأزل ولها تعلقات متعددة قديمة كصفة العلم فانها متعلقة فى الأزل بالممكنات والواجبات والمستحيلات مع كونها واحدة لاتعدد فيها .وهذا الجواب يدفع الاشكال الأول أما الأشكال الثانى وهو أن الكلام اللفظى متعدد حتما وهو دال على النفسى فيلزم تعدده ضرورة تعدد المدلول لتعدد الدال فانه لا يدفع الا بان دلالته دلالة الاثر على المؤثر لأن الصفة القائمة بذاته ليست من جنس المدلولات الوضعية للقرآن . والجواب عن الاشكال الثالث [وهو انه يلزم وجود الأمر بدون مأمور وهو سفه]إن محل ذلك فى الكلام اللفظى حيث يخاطب من ليس بموجود بعبارات منطوقة أما كونه يعد كلاماً يخاطب به من يراه فانه لاسفه فيه فكلام الله النفسى إذا تعلق بامر عباده العالم بوجودهم فى المستقبل فانه ليس بسفه وهذه الأجوبة الاخيرة هى التى عليها جمهور الاشاعرة أما الجواب الاول فهو رأى لبعض الاشاعرة ويلوح لى أنه أحسن وأقل كلفة من الثانى أما انه خالف الجمهور فى أن تعلق الكلام حادث لاقديم فذلك لاضرر فيه ولا يترتب عليه شيء

مسائلة : قال الاشعرى ان كلام الله النفسى يجوز سماعه كما تجوز رؤية غيره من صفات المعانى لانه موجود متحقق وكل موجود فى الاعيان تصح رؤيته فموسى قد خلق الله فيه قوة بها سمع كلامه

القديم من غير حرف ولا صوت وقال ابو منصور الماتريدى وابو اسحق الاسفرايني من أئمة اهل السنة ان سماع كلامه القديم ممنوع وانما الذى يسمع هو الالفاظ الدالة عليه فلم يسمع موسى عليه السلام الا الالفاظ الدالة على الصفة القديمة وهى مخلوقة لله تعالى باتفاق المذاهب ورأى الاستاذين الماتريدى والاسفرايني اقرب الى النظريات العقلية أما مذهب الشيخ الاشعرى فانه بناه على مذهبه من زيادة الصفات على ذات الاله وأنها أمور عينية ثابتة فى الخارج وكل موجود عيني يصح سماعه كما تصح رؤيته وكل ما فى المسألة أن الله تعالى منزه عن المادة والمماثلة للحوادث فى ذاته وفى صفاته فلا يمكن رؤيته ولا رؤية صفاته الا بشرائط خاصة وقوة تناسب تلك الحالة

الحياة

الصفة الاخيرة من صفات المعانى صفة الحياة ولا نزاع بين العقلاء فى ثبوتها لمن قامت به صفة الوجود كما لا نزاع فى أن حياة الواجب سبحانه مغايرة لحياة الممكن فان الحياة فى الممكن صفة طبيعة منشأ الحس والحركة أما حياة البارى تعالى فهى تابعة لذاته المخالفة لذوات الحوادث والممكنات وكونها صفة زائدة على ذاته تستتبع اتصافه بباقى صفات المعانى أو ليست زائدة على ذاته بل هى عين ذاته وكونها قديمة أو ممكنة فذلك قد عرفته على الوجه الأكمل فيما مضى فارجع اليه إن شئت

الباب الثانى

فى

أفعال العباد

مقـــدمة

هذه المسألة من المسائل التى اختلف فيها آراء علماء الكلام واضطربت فيها أدلتهم على أنهم لايريدون إلا تنزيه الاله سبحانه فى صفاته وأفعاله وتمحيص دينه من شوائب الشبه والسمو به عن مصادرة الدليـــل فمقصدهم من أنبل المقاصد وغرضهم من أشرف الاغراض إذ هم لايفترقون الا من أجـــل الوصول الى تلك الغاية السامية ولا يتنازعون الا فى تحقيقها ولا يتبارون إلا فى تمحيصها وإظهارها للناس فى ثوب ناصع نقى : ذلك لان الدين الاسلامى دين العقل والتفكير دين النظر والاستدلال فلا شىء منه يصادم العقل السليم أو يصادر الادراك الصحيح الا ما كان بطبيعته لامجال للعقول فيـــه ولافائدة لها من البحث وراءه لان الكلام فيه حينئذ مضيعة للوقت بدون جدوى

ومن حاد عن هذا الغرض ونبا عن تلك الغاية فقد ضـــل سواء السبيل وخرج عن طريق الهدى فمن أجل ذلك أريد أن أنقل لك هنا آراء العلماء الباحثين فى هذا الموضوع ثم أبين لك ما قدأراه صواباً فيه بحسب ماظهر لى والله ولى التوفيق

المشهور من المذاهب فى هذه المسألة ثلاثة . الأول مذهب الجبرية الثانى مذهب الأشاعرة . الثالث مذهب المعتزلة

فاما الجبرية فهم الذين يقولون ان الانسان مجبور لا عمل له مطلقا لا خلقاً ولا كسباً فهو بمنزلة الجماد الذى لاحراك له والله هو الذى يجرى عليه الحركات والسكنات فتظهر عليه آثارها والله هو الذى خلقها سواء كانت خيرا أو شرا حسنا أو قبيحاً وقد بنوا على هذا المذهب نسبة الظلم إلى الله تعالى لأنه يخلق الكفر والزنا والقتل والسرقة والفحش وغيرها من الموبقات ثم يعذب عليها وهذا هو عين الظلم : وبديهى ان هذا كفر واضح وضلال بين لأن الله تعالى منزه عن كل مالا يليق به ولا ريب فى أن الظلم صفة ذميمة ونقص فاضح لا يليق أن يتصف به الاله واجب الوجوب ولو اتصف به لكان حادثا لما علمت من ان الواجب يجب ان يكون منزها عن صفات النقص وامارات الحوادث ، وقد نفى الله تعالى الظلم عن نفسه فى غير موضع من كتابه الكريم (قال تعالى يوم تأتى كل نفس تجادل عن نفسها وتوفى كل نفس ما عملت وهم لا يظلمون) وقال تعالى (وما ربك بظلام للعبيد) وقال (ولا يظلم ربك احدا) وقال (فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره) وقال (ونضع الموازين القسط ليوم القيامة فلا تظلم نفس شيئاً وان كان مثقال حبة من خردل أتينا بها وكفى بنا حاسبين) إلى غير ذلك من الآيات الكريمة

من اجل ذلك أجمع علماء المسلمين على انكار هذا المذهب بتاتاً سواء كانوا من أهل السنة أو من أهل الاعتزال وأجمعوا على أن للعبد عملا يستحق عليه الثواب والعقاب والمدح والذم فليس بمجبور كالجماد الملقى فى اليم كما يقول الجبرية وذلك معلوم بالضرورة والبداهة فاننا نفرق

بين حركة اليد المريضة بالفالج مثلا وبين حركة اليد السليمة بالحس فان المريضة ترتعش من غـــير اختيار المصاب بالمرض وتتحرك حركة مضطربة بخلاف السليمة فانها تتحرك حركة منتظمة مرتبة على قصده وذلك حاصل بالبداهة فلا بد وأن يكون للانسان عمل صادر باختياره عليه مدار الثواب والعقاب والمدح والذم ولولا ذلك لبطلت التكاليف الشرعية ولم يكن لارسال الرسل معنى ولا لانزال الكتب فائدة على ان هذا الكلام قد ورد عليه اشكال قوى وهو ان قدرة الله تعالى تامة التعلق وفقاً لارادته فلا يصح ان يخرج عنها شىء يوجده غيره والا كانت ناقصة كما ذكرتم فى برهان التوحيد من ان ذاته تقتضى التفرد بالسلطان المطلق وهذا يستلزم بالضرورة أن تتعلق ارادته بكل الممكنات وجودا وعدما فاذا أثبتم للعباد اعمالا يوجدونها بقدرتهم فقد تناقضتم اذ لم تكن قدرة الاله حينئذ متعلقة بكل الممكنات

هذا الاشكال كان سببا فى اختلاف آراء الباحثين من علماء المسلمين وهذا هو السبب الذى جعل كلا من الاشاعرة والمعتزلة يناضل بعضهم بعضا كما ستعلم

فأما الاشاعرة فهم يقولون اننا نفرق بين الكسب وبين الخلق والايجاد ونثبت للعباد الكسب وننفى عنهم الخلق فهم كاسبون لا خالقون وهذا يدفع الاشكال لانه فى هذه الحالة لم يشذ عن قدرة الله شىء من الممكنات ولم يكن الناس مجبورين فان الكسب كاف فى التكليف وترتب الثواب والعقاب : وتوضيح ذلك ان الكسب هو عبارة عن صرف الارادة للفعل [اى تعلقها به] وعنـــد ذلك يخلق الله فى العبد قدرة حادثة مؤقتة تتعلق بذلك الفعل ولكنها لم تؤثر فيـــه بل يترتب عليها الفعل فى ظاهر الامر وقدرة الله هى المؤثره فى الحقيقة مثلا إذا أراد

الانسان الصلاة فانه يصرف ارادته الى فعلها بمعنى أن إرادته تتعلق بها وعند ذلك يخلق الله له قدرة مقارنة للفعل لاتأثير لها فيه ولكنه يترتب عليها عادة فى الظاهر فقط وتسمى تلك القدرة بالعرض المقارن للفعل . أما الذى خلق الصلاة من قيام وقعود وحركة وسكون فهو الله تعالى ويرد على هذا امران . الأول ان هذه القدرة اذا لم يكن لها تأثير فما فائدة خلقها حينئذ فان قلتم ان فائدته ترتب الفعل عليها فى الظاهر فقط بمقتضى العادة فان ذلك لايرفع الاشكال من كون العبد مجبورا لاعمل له فى الواقع . الامر الثانى قلتم ان للعبد صرف الارادة وهو الذى سميتموه كسبا وهذا الصرف ان كان مخلوقا لله فى الواقع ومنسوبا للعبد فى الظاهر فذلك هو الجبر أيضا وان كان مخلوقا للعبد فذلك هو ان العبد يخلق بعض أفعاله الاختيارية . وقد أجاب بعضهم بان صرف الارادة ليس مخلوقا لله وانما المخلوق الارادة وهذه الارادة من طبيعتها ترجيح أحد الفعلين اذا وجد مايدعو للترجيح فالعلم بأن الصلاة فرض مثلا يدعو الارادة الى ترجيح فعلها بدون احتياج الى خلق جديد وهذا الجواب ليس بشيء لان معني ذلك ان الله تعالى خلق الارادة وخلق فيها ترجيح هذا الفعل فهى مخلوقة حينئذ بطبيعتها مرجحة لاحد الفعلين وهذا هو الجبر بعينه لان الترجيح حينئذ ليس باختيار العبد بل هو طبيعى فى الارادة

وأجاب بعضهم بان صرف الارادة أمر اعتبارى لاوجود له الا فى الذهن اذ هو عبارة عن تعلق الارادة وهذا التعلق لايتعلق به الايجاد والخلق فليس مخلوقا للعبد حتى يكون العبد خالقا لبعض أفعاله ولا مخلوقا لله تعالى حتي يكون العبد مجبورا بل هو كسب : ومحصل ذلك أن العبد له ذلك التعلق فقط والله تعالى يخلق له جميع مايترتب

عليه فاذا تعلقت ارادته بالصلاة خلقها الله واذا تعلقت بالزنا خلقه الله واذا لم تتعلق لم يوجد الفعل ولاريب فى أن هذا كاف فى ترتب الثواب والعقاب والمدح والذم وبه يندفع اشكال ان بعض الممكنات يكون مخلوقا لغير الله تعالى . وهذا الجواب أحسن ماأجيب به عن مذهب الاشاعرة . نعم قد يقال ان هذا التعلق لايصح أن يكون هو وحده الذى يترتب عليه الثواب والعقاب والمدح والذم لكونه أمراعتباريا بل ذلك مترتب على الارادة المخلوقة لله تعالى ولكن هذا ليس بشىء لان قدرة العبد المؤثرة فى الفعل عند الخصم مخلوقة لله تعالى وكونها مخلوقة لاينافى تاثيرها فكذلك الارادة فان كونها مخلوقة لاينافى كونها تتعلق بهذا الفعل أو بذلك على سبيل الاختيار بدون أن يكون للقدرة تاثير فى خلقه وهذا التعلق كاف فى التكليف ولا يسمى مخلوقا لا لله ولا للعبد لان الأمور الاعتبارية لايتعلق بها الخلق كما علمت . ونقل بعضهم عن الأشعرى أن القدرة التى يخلقها الله تعالى مقارنة للفعل مؤثرة فيه فان صح ذلك النقل فان الأشعرى يرى رأى المعتزلة من بعض الوجوه

وأما المعتزلة فقد قالوا ان أفعال العبد قسمان قسم لااختيار له فيه أصلا ولا تتعلق به ارادته وهذا ليس مسئولا عنه وغير مكلف به ألبتة وقسم صادر بارادته واختياره وهذا القسم هو مناط التكليف وبه الثواب والعقاب وعليه المدح والذم وهذه الأفعال الصادرة باختيار العبد مخلوقه له لالله تعالى فلا يلزم الجبر أما مايرد على ذلك من كونه نقصافى القدرة القديمة لانه يجب أن تتعلق بجميع الممكنات وفى هذه الحالة تكون بعض الممكنات مخلوقة لغير الله تعالى ويقع فى ملكه غير ماأراد فانه ممنوع . لان النقص هو أن يقع ذلك رغما من ارادته

الجازمة بدون اختياره وهذا واقع باختياره طبقا للنظام الذى سنه فى خلقه اذ لولا ذلك لبطلت التكاليف وأوردعليهم أن معنى الالوهية التفرد بالسلطان المطلق فمحال أن يشذ عن قدرته شىء فكيف تقولون هنا إن قدرة العبد تتعلق بايجاد بعضض الممكنات . اليس فى ذلك نفس هذا المحظور لأنه لو فرض وتعلقت قدرة العبد بايجاد أمر ممكن من أفعاله وتعلقت قدرة الله به بعد ذلك فانه لايمكنه ايجاده اذ قد وجد بقدرة العبد ولا يصح ايجاد الموجود فتكون قدرة الله عاجزة عن ايجاد ذلك الممكن وهو نقص محال وأجابوا عن ذلك بان هذا صحيح اذا كانت قدرة العبد وارادته غير مخلوقتين لله تعالى كما اذا وجد إله آخر معه أما اذا كان هو الذى خالق قدرة العبد وارادته وجعل نظامه فى خلقه مبنيا على أن يكون لهما تاثير فى بعضه أعمال العباد ليتحقق معني الثواب والعقاب فانه لم يوجد شىء من ذلك اذ لواراد الله تعالى أمرا اراده ارادة جازمة فانه يسلب العبد قدرته وارادته أو يصرفه عن الفعل بمانع قسرى وعند ذلك لايكلفه فلا يثيبه ولا يعذ به فكيف يقاس هذا بوجود اله معه له قدرة كقدرته وارادة كارادته ينازعه التفرد بالسلطان لاوحاصل هذا انهم يقولون ان ارادة الله تنقسم الى قسمين اراده تفويض وارادة قسر فاما أرادة التفويض فهى أن تتعلق الارادة بالفعل تعلقا غير جازم بل يترك لعباده أن يفعلوا باختيارهم بخلاف ارادة القسر فهى أن تتعلق بالفعل تعلقا جازما . فمثال الأول أنه سبحانه اراد لعباده الايمان وأمرهم به أمرا جازما ووعد من يطيع أمره وعدا حسنا ولكنه لم يجبر أحدا على الايمان بل ترك ذلك لاختيار العباد فمن شاء فيلؤمن ومن شاء فليكفرا أما الكفر فلم يرده لهم ونهاهم عنه واوعد الكافرين سوء المصير . فالكافرون أراد

الله ايمانهم وأمرهم به ولم يرد لهم الكفر ونهاهم عنه فكفروا باختيارهم فاستحقوا سوء العقاب . فلا يرد على هذا أنه يقع حينئذ فى ملكه مالا يريد وهو نقص فى القدرة الالهية لأن محل ذلك اذا لم يفوض لهم فى الفعل . ومثال الثانى أن تتعلق ارادة الله بعمل خارج عن اختيار العبد من موت وسقم واحياء واماتة ونحو ذلك فان هذا بخلق الله تعالى ولا بد من نفاذه . فاذا اراد الله امرا كذلك ولم يقع كان نقصا حقيقة يجب تنزيهه عنه . ويتضح مما تقدم ان الأمر عند المعتزلة يستلزم الارادة بمعنى انه تعالى لا يأمر الا بما يريد ارادة تفويض ولا يريد الا الخير . ولا ينهى الا عما لا يريد وهو لا يريد الا الشر فايمان الكافر مراد لله بمعنى انه تعالى فوض له فى أن يؤمن ولكنه لم يفعل . اما الاشاعره فانهم يقولون قد يأمر ولا يريد فقد امر بالايمان ولم يرده من الكافر . ونهى عن الكفر واراده له على انه ينبغى ان يطابق هذا على مذهبهم وهو انه تعالى اراد له الكفر بعد تعلق ارادته هو به حتى لا يكون مجبورا كما تقدم

وقد اورد على المعتزلة ايضا امران احدهما ان الارادة التفويضية على قولكم تتعلق بالفعل على وجه الرغبة فيه وان لم يكن فيه جبر واذا كان الله يحب الفعل من عباده فوقوع غيره فيه نوع شناعة لا تليق بمقام الألوهية . والجواب أن الله تعالى قد فوض لعباده الأمر فى تحصيل أعمالهم الاختيارية ليبلوهم أيهم أحسن عملا فيعطى كل واحد جزاءه الذى يستحقه ولو شاء لهداهم أجمعين ولكنه تركهم لاختيارهم من أجل ذلك . أما كونه سبحانه يحب منهم الصالحات ويرغب فيها فذلك لكونه رحيما بهم فاذا فعلوا مالا يحبه لهم فانه لاشىء فيه . ونظير ذلك أنه لا يرضى لهم الكفر ومع ذلك فانه يقع منهم وهو خلاف ما يرضاه . ولا يقال ان

تخلف المرضى عن الرضا ليس بنقص وانما النقص تخلف المراد عن الارادة لانا نقول إن الارادة التفويضية هي الرضا وعلى فرض انها غيره عندكم فانها نظيره وتخلف المراد عن الارادة لايكون نقصا الا اذا كانت الارادة قسرية كما تقدم .

ثانيها إن خلق الممكنات يستلزم علم الخالق بها تفصيلا لأن معنى الخلق افادة الوجود للممكن وذلك يستلزم العلم التفصيلي بجميع أجزائه مع أن أفعال العباد الصادرة باختيارهم قد لايعلمون كثيرا منها مثلا اذا مشى شخص من مكان الى آخر باختياره فان مشيه لابد أن يشتمل على حركات وسكنات كثيرة بعضها سريع وبعضها بطيء ولا شعور له بشيء من ذلك بحيث لو أحصيت تلك الحركات والسكنات ثم سئل عنها لم يعرفها ، وقد أجاب بعضهم بأن هذا الايراد يرد على الأشاعرة أيضا لأنهم يقولون بالكسب فيقال لهم لو كان العبد كاسبا لكان عالماً بتفاصيل مايكسبه فجوابكم جوابنا . وقد أجيب عن هذا بأن هناك فرقاً بين الخلق والكسب فأما الكسب فانه يتوقف على العلم الاجمالى لأنه عبارة عن صرف الارادة الى المقدار وتعلقها به وهذا يتوقف على العلم الاجمالى لأن ارادة العبد تتعلق بالفعل بوجه عام اذ لا يلزم أن تتعلق به تفصيلا والعلم يتعلق به على ذلك الوجه العام أما الخلق فانه افادة الوجود لأمر جزئي خاص فان لم يتصور بوجه جزئي لا تتعلق به الارادة ففيه فرق بين الخلق والكسب

وأجيب عن أصل الايراد بأن ايجاد العبد ناقص فيكفى فيه العلم الاجمالى وذلك لأن الشيء قبل ايجاده معدوم فلا يمكن أن يتعلق به علم الحادث على وجه جزئي وذلك لان العلم الجزئي يقتضي أن يكون المعلوم متشخصا معينا والمعدوم ليس بمتشخص بخلاف الايجاد الكامل

وهو الصادر عن الاله تعالى لأن علمه القديم صالح لأن يتعلق بالأشياء قبل وجودها على الحالة التى ستوجد عليها بأشخاصها فهو يعلم بالجزئيات تفصيلا قبل وجودها ولا يتغير علمه بها بعد وجودها وإن تغير التعلق كما تقدم فى صفة العلم .

وقد يرد على المعتزلة بأن مذهبهم هذا يخالف كثيرا من نصوص القرآن كما أنهم قد يحتجون على مذهبهم بكثير من الآيات ولكن الحق أن باب التأويل مفتوح على الفريقين فكل واحد يحاول تفسير الآية طبقاً لما يراه تأويلا معقولا فلم يستطع واحد منهم أن يلزم صاحبه بحجة قاطعة من القرآن وسنورد لك هنا مثالين من ذلك تتميماً للفائدة .

المثال الأول : احتج الأشاعرة بقوله تعالى (والله خلقكم وما تعملون) .

ومدار حجة الاشاعرة بالآية الكريمة على فهم معناها اللغوى وبيان ذلك بالايضاح أن (ما) فى قوله تعالى وما تعملون اما أن تكون مصدرية أى تسبك الفعل الذى بعدها بمصدر واما أن تكون موصولة فاما على القول بأنها مصدرية فان المعني يكون عليه . والله خلقكم وخلق عملكم فالعمل هو المصدر الذى حل محل (ماتعملون) فالمصدر هنا ليس صريحا بل هو فى ضمن الفعل . والقاعده أن صيغ المصادر الصريحة كالقيام والقعود والصلاة والصيام والزكاة والزنا وشرب الخمر وغير ذلك يفهم منها معنيان أحدهما حقيقة لغوية وهو ايقاع الفعل وايجاده ويسمى هذا بالمعنى المصدرى وهو أمر اعتبارى قائم بالفاعل لا وجود له . ثانيهما حقيقة عرفية وهو الأثر المشاهد الحسى الواقع على المفعول ويسمى المعنى الحاصل بالمصدر فالضرب يطلق على ايجاد الحدث

القائم بالضارب وهو ليس بمشاهد وانما هو أمر مفهوم من اللفظ ويطلق على الأثر المشاهد المحس الواقع على المضروب وهي الحركات والسكنات لكن اطلاقه على الأول اطلاق حقيق وعلى الثانى اطلاق مجازى من اطلاق اللازم على الملزوم ثم كثر الاستعمال فيه حتى صار حقيقة عرفية بحيث يفهم منه بدون قرينة . أما اذا كان المصدر ضمن الفعل كما هنا فانه لا يفهم منه الا معنى الايقاع فقط وهو المعنى المصدرى أما المعني الحاصل بالمصدر فانه اذا استعمل فيه لابد من ملاحظة القرينة .

واذا علمت هذا فهل المراد بالعمل المأخوذ من قوله تعالى وما تعملون المعنى المصدرى اعنى ايقاع الفعل وهو المعنى الحقيق للفظ هنا أو المراد منه المعنى الحاصل بالمصدر وهو الأثر المتعلق بالمعمول مجازا من اطلاق اللازم على الملزوم لاجائز أن يكون الأول لأن الايقاع أمر اعتبارى كما علمت والأمور الاعتبارية لايتعلق بها الخلق ولا جائز أن يكون الثانى وهو المعنى الحاصل بالمصدر لأن ذلك المعني تارة يكون اضطراريا وتارة يكون اختياريا فالأول كالسقوط من السقف مثلا فانه عمل اضطرارى ، والثانى كالأكل . فاذا أردنا المعنى الحاصل بالمصدر وهى حركة السقوط المشاهدة وحركة المضغ والبلع والأكل فان الخصم لايسلم بذلك العموم

بل يقول ان الذى خلقه الله هو الأول وهو الاضطرارى فهو المراد من الآية فلا تنفع حجة فى الموضوع ، والجواب أن المراد هو المعنى الحاصل بالمصدر واضافة العمل الى كاف المخاطب فى قولنا وخلق عملكم تفيد العموم لأن المصدر المضاف يفيد العموم مالم تقم قرينة على الخصوص على أن قوله تعالى خالق كل شيء ونحوه قرينة على العموم

فالمراد بالعمل المتعلق بالمعمول سواء كان اضطراريا أو اختياريا وقد يرد على هذا بأن القرائن من القرآن تدل على الخصوص أيضا مثل قوله تعالى وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ، وقوله وتلك الجنة التي أورثتموها بما كنتم تعملون الى غير ذلك فضلا عما يترتب على العموم من الجبر المحال ولا تنفع الاجابة بأن المراد بالعمل فى هذه الآيات ونحوها الكسب لا الخلق لأن ذلك محل النزاع الذى يحتاج الى دليل فلا يقتنع به الخصم . وأما على القول بأنها موصولة فيكون المعنى عليه والله خلقكم وخلق الذى تعملونه أى معمولكم . وبديهى أن ما الموصولة تفيد العموم بأصل وضعها فيشمل المعمول المعنى الحاصل بالمصدر وهو الأثر المتعلق بالمفعول وتشمل المفعول الذى تعلق به ذلك الأثر فالله تعالى خلق الأعراض والجواهر فخلق مواد السرير الذى يعمله النجار وخلق الأثر الذى أوقعه النجار على المواد حتى أصبح على هذه الصورة الخاصة . وجعلها موصولة أوضح فى الاستدلال من جعلها مصدرية وأقل كلفة منه .

ومن ذلك قوله تعالى الله خالق كل شيء أى كل ممكن وفعل العبد شيء ممكن فهو داخل فى هذه الآية وأجيب عن هذا بأن الله تعالى لما كان خالقا لارادة العبد وقدرته التى يعمل بها صح نسبة خلق أفعال العبد اليه باعتبار أنه خلق آلات الفعل وهذا ظاهر كما فى قوله تعالى ما أصابك من حسنة فمن الله وما أصابك من سيئة فمن نفسك ثم قال بعد ذلك قل كل من عند الله فقد أسند أفعال العبد اليه أولا باعتبار أنها صادرة منه مباشرة ثم أسندها إلى نفسه تعالى لأنه خلق سببها وهو القدرة والارادة وهذا جائز لا غبار عليه

المثال الثانى : احتج المعتزلة بقوله تعالى فتبارك الله أحسن الخالقين

وقوله تعالى وإذ تخلق من الطين كهيئة الطير فان الأول ظاهر فى أن لغير الله خلقا ولكنه هو أحسنها وأتقنها لأن خلق غيره ناقص يحتاج الى الأسباب والآلات المخلوقة له ، وأما خلقه فهو كامل لايحتاج الى شيء يعينه والثانى ظاهر فى أن عمل عيسى عليه السلام خلق وقد أجيب بأن المراد بالخلق فى الآية التقدير أى تحديد الممكن وتصويره وذلك لايلزم منه الايجاد وانما يلزم منه الكسب المتقدم وقد يرد على هذا بأن الظاهر خلاف ذلك الخ والحق أن الآيات ممكن حملها على مذهب الفريقين المتنازعين فلا يستطيع أحدهما إلزام الآخر إلزاما جازما .

ويتفرع على مذهبى الأشاعرة والمعتزله مسائل .

المسألة الأولى : أن الجبر لازم على كل حال سواء جرينا على مذهب المعتزلة القائلين بأن العباد يخلقون أفعالهم الاختيارية أو جرينا على مذهب الأشعرى القائل بأن العبد لايخلق فعل نفسه ولكن يقصد الفعل والله يخلقه . وذلك لأن علم الله تعالى متعلق بالفعل أزلا على أنه سيقع أولا يقع فما علم الله وقوعه لابد أن يقع وما علم عدم وقوعه لابد ان لايقع فالعبد مجبور على أى حال . والجواب أن علم الله تعالى لامدخل له فى جبر العباد على الأعمال لأنه يعلم أن هذا الفعل يقع منهم باختيارهم فتعلق علمه بافعالهم دليل على أن صفة العلم تامة فى الواجب فهى تتعلق بجميع الأشياء ما كان وما يكون وما هو كائن على وجه الاحاطة والانكشاف كلها وجزئيها صغيرها وكبيرها لأنه اذا جهل شيئا ما ولو ذرة واحدة منها لكان نقصا فيه والنقص ينافى الألوهية كما تقدم ولكن العلم بالأشياء قبل وقوعها هو كالعلم به بعد وقوعها تماما فلنفرض أن علم الله تعالى لم يتعلق بان زيدا سيسرق مال عمرو ولكنه تعلق به بعد أن سرقه باختياره فهل علمه هذا جبر

زيدا على سرقة عمرو الجواب لا فكذلك علمه به قبل الوقوع لأنه لم يتغير فهو يعلم أن اختيار زيد فاسد لأنه سيسرق عمرو فى وقت كذا بمحض اختياره وإن شئت مثالا أوضح من هذا فافرض رجلا انكشفت له حقائق الأمور فعلم أن خادمه سيطيعه فى احضار ماطلب منه فهل علم السيد بذلك جبر الخادم على الفعل . الجواب لا وبذا تعلم أن علم الله فى الأزل هو علم بصور ماسيفعله الناس باختيارهم بالدقة والضبط كما هو الشأن فى العلم القديم . وبعضهم يقول ان علم الله إنما يتعلق بالأشياء بعد وقوعها . قال تعالى وما تسقط من ورقة إلا يعلمها فانه قد تعلق العلم بالسقوط أما قبل سقوطها فانه لم يتعلق علمه بها ولا نقص فى هذا لأن الأشياء قبل وقوعها معدومة فلا يتعلق بها العلم فى حال عدمها .

ولكن هذا غير مسلم فانك قد عرفت أن هذا إنما هو فى العلم الحادث لأنه يستدعى أن يكون المعلوم معينا متشخصا فلا يمكن استحضار المعدوم عنده أما العلم القديم فانه صالح لأن يعلم المعدوم بحالته التى سيوجد عليها ولا ريب فى أن التنزيه يقتضى ذلك وماعداه نقص وقد عرفت أنه لا حاجة الى ذلك لأن تعلق علم الله فى الأزل بالأشياء لا يجبر العباد على فعلها فلا اشكال .

المسألة الثانية فى بيان معنى القضا وما يترتب عليه .

للقضاء ثلاث معان أحدها معناه فى اللغة ، ثانيها معناه فى اصطلاح الأشاعرة ، ثالثها معناه فى اصطلاح الفلاسفة . فأما معناه فى اللغة فهو إتمام الشيء قولا أو فعلا . وهذا المعنى يشمل الأمر والاعلام والتبيين والخلق فمثال الامر قوله تعالى وقضى ربك أن لا تعبدوا إلا إياه فان معناه حكم وأمر وهذا هو إتمام الشيء قولا ، ومثال الاعلام والتبيين

قوله تعالى وقضينا إلى بنى اسرائيل فى الكتاب لتفسدن فى الارض مرتين فان معناه أعلمناهم وبينا لهم . وهو اتمام الشيء قولا أيضا ومثال الخلق قوله تعالى فقضاهن سبع سموات فان معناه أتم خلقهن واتقانهن وهذا هو الاتمام فعلا فمعنى القضاء اتمام الشيء ثم يعبر عنه بعبارة مختلفة بحسب المقام

وأما معناه فى اصطلاح الأشاعرة فهو ارادة الله الأزلية المتعلقة بالاشياء على ما هى عليه فيما لا يزال ومعنى هذا أنه ارادة الله التى لا أول لها فى جانب الماضى المتعلقة بايجاد الممكنات أو اعدامها فى المستقبل .

وأما معناه فى اصطلاح الفلاسفة فهو عبارة عن وجود جميع الموجودات فى العالم العقلى على سبيل الابداع والمراد بذلك الوجود . الوجود الظلى بمعنى صور الممكنات والمراد من العالم العقلى جوهر مجرد عن المادة ولا مانع عندهم من أن يعبر عنه باللوح المحفوظ .

فهذا هو معنى القضاء لغة واصطلاحا فاذا عرفتها فاعلم أنه يرد على مذهب الاشاعرة أن الرضا بالكفر على هذا واجب لانهم يقولون ان الرضا بالقضاء واجب ولا ريب فى أن كفر زيد مثلا تعلقت بايجاده ارادة الله لانه مخلوق له وان كان للعبد صرف ارادته اليه وهو الكسب المتقدم وهم يقولون ان الرضا بالكفر كفر . ولا ريب فى أن هذا تناقض محال

وقد اجيب عن ذلك بجوابين أحدهما ان الممنوع انما هو الرضا بالكفر من حيث كونه كفرا بالاله لا من حيث كونه قد تعلقت به ارادة الله الازلية فانك قد عرفت ان القضاء عند الاشاعرة هو عبارة عن ارادة الله المتعلقة بالفعل فالذى يجب رضاء القلب به عندهم هو تلك الارادة من حيث تعلقت بالفعل وهو الكفر مثلا لا الرضا بالكفر من حيث ذاته ولا ريب فى ان

رضاء القلب بارادة الله المتعلقة بالكفر لاشيء فيه . ثانيهما ان الرضا بالكفر بقطع النظر عن تعلق الارادة به انما يكون كفرا اذا كان مع الاستحسان اما الرضا به لغرض صحيح مع استقباحه فى ذاته فانه لاشيء فيه ومن ذلك قوله تعالى حكاية عن سيدنا موسى ربنا اطمس على اموالهم واشدد على قلوبهم فلا يؤمنوا حتى يروا العذاب الاليم فقد رضى بالكفر للنكاية بهم والزيادة فى غوايتهم بسبب مالقيه منهم من العناد فالرضا بالكفر المقضى ليس بكفر وانما الكفر هو استحسانه وهو كسب العبد ولكن يرد على هذا الجواب ان الفقهاء قالوا ان الرضا بكفر نفسه كفر مطلقا سواء استقبحه او استحسنه والرضا بكفر غيره فيه خلاف فنهم من يقول بانه يكفر مطلقا ايضا والصحيح انه يكفر ان استحسنه فلا يتم الجواب . وقد يقال ان الجواب الاول ايضا فيه تستر ظاهر لان الرضا بارادة الله المتعلقة بالكفر والموبقات على وجه الخلق والايجاد رضا بها ايضا ولا شك فى ان الرضا بالشيء يستلزم الركون اليه واطمئنان النفس لوجوده واقل ما فى ذلك من النتائج السيئة التمرد على الله تعالى والاستمرار على الموبقات وتسهيل ارتكابها على النفس . ويجاب عن هذا بان ذلك صحيح اذا لم يكن للعبد كسب ترتب عليه ايجادها . اما وقد علمت ان له تعلق الارادة التى لولاه ماوجدت كان هو الملوم . على انه ليس المراد بالرضا بها السكون لها بل المراد التسليم لارادة الله تعالى الا ترى ان الانسان مكلف باحتمال المصائب والآلام ومع ذلك هو لايحتاج لها ولا يطمئن لوجودها وانما هو يرضى بها من حيث كونها قد تعلقت بها ارادة الله تعالى

المسألة الثالثة قد علمت ان الاشعرى يقول ان قدرة العبد

لاتاثير لها فى الفعل وتسمى هذه القدرة استطاعة لأن الله تعالى خالق لجميع الممكنات وأن للعبد الكسب وهو صرف الارادة والله يخلق عقب صرف ارادته للفعل قدرة مقارنة وتطلق الاستطاعة أيضا على سلامة أسباب الفعل وآلاته من العاهات كما ستعرفه بعد .

ذلك هذا هو ايضاح مذهب الاشعرى فى بيان قدرة العبد ويتعلق به مباحث

اولا لماذا كانت قدرة العبد عرضا مقارنا للفعل ولم تكن موجودة فيه قبل الفعل

ثانيا اذا كانت هذه القدرة غير موجودة فى العبد قبل الفعل فاه يكون عاجزا بالبداهة فكيف يكلفه الله تعالى بالفعل

ثالثا اذا صح أن قدرة البعد مقارنة لفعله فى الوجود فان قدرة الله تعالى يلزم أن تكون مقارنة لفعله كذلك فيلزم قدم ماتعلقت به أو حدوثها هى وكلاهما باطل

رابعا اذا كانت القدرة لاتاثير لها فهل يصح التكليف بالمحال حينئذ وما هو تفصيل الكلام فى ذلك

والجواب عن الاول أن الاصل الذى بنى عليه الاشعرى قوله إن قدرة العبد مقارنة لفعله فى الوجود بحيث لاتتقدم عليه ولا تتاخر عنه هو أن العرض لايبقى بل يوجد وينعدم فورا لانه لو بقى لكان متصفا بالبقاء والبقاء عرض فيلزم قيام العرض بالعرض وهو باطل لأن معنى قيام العرض بالشىء تبعيته له فى التحيز بمعني أنه يكون تابعا له فى تحيزه بمكانه وهذا لايتحقق إلا فى الجوهر لأنه هو الذى يتحيز فيتبعه العرض فى تحيزه أما العرض فلا يتحيز كما تقدم بيانه فكيف يقوم به غيره ويتبعه فى تحيزه .

فكيف يقوم به غيره ويتبعه فى تحيزه ، ومن أجل ذلك قال الأشعرى إن العرض لا يتصف بالبقاء واذا كانت قدرة العبد عرضا فانه ينبغى أن تكون مقترنة به فى الوجود إذ لو تقدمت عليه لانعدمت قبل أن يوجد الفعل ويوجد الفعل بدون قدرة فلهذا قال ان القدرة يجب أن تكون مقارنة للفعل . ويرد على هذا أمور ثلاثة . أحدها أن صفات الله تعالى عند الاشاعرة معني من المعانى بالضرورة وذلك المعني قائم بذات الله تعالى وهي متصفة بالبقاء والاستمرار وهذا يدل على جواز اتصاف المعنى بالمعنى وقد اجيب عن ذلك بأن البقاء فى الله تعالى عين تلك الصفة لا أنه أمر زائد عليها نعم هو غيرها فى المفهوم العقلى ولكنه فى الخارج عينها فليست هناك سوى الصفة أما بقاؤها واستمرارها فهو أمر اعتبارى وهذا الجواب ليس بشىء لأنه يصح أن يقال ان الأعراض الحادثة كذلك بمعنى أن البقاء ليس أمرا زائدا عليها فليس فى الخارج سوى الاعراض الحادثة أما بقاؤها فهو أمر اعتبارى لا وجود له الا فى العقل فيصح أن يوصف به العرض حال وجوده فقط . ولا يقال ان الاعراض الحادثة ليست كالصفات القديمة لان الصفات القديمة لا ينفك عنها البقاء فيصح أن يكون عينها أما الاعراض الحادثة فان البقاء ينفك عنها فينبغى أن يكون غيرها لانا نقول انه لم يوجد فى الخارج سوى العرض أما البقاء فهو أمر اعتبارى لا وجود له الا فى العقل فيصح أن يوصف به الشىء حال وجوده فقط .

ثانيها أن الاشعرى فسر قيام العرض بغيره بالتبعية فى التحيز وهذا التفسير ليس بلازم فانه يصح تفسيره باختصاص الصفة بموصوفها كصفات الله تعالى القائمة بذاته . فان كانت الصفة قائمة بالجسم كانت عرضا ويكون معنى اتصافها بالبقاء انها مختصة بالبقاء اختصاص الصفة

بالموصوف وأنها هي والبقاء تابعان معا للجسم في تحيزه وإن لم تكن قائمة بالجسم كصفات الله تعالى فلا تسمى عرضا وانما تسمى صفة .

ثالثها أن هذا الكلام يصادر المشاهد المحس فدعوى أن الاعراض لاتستمر . دعوى غير معقولة ومن يدعي هذه الدعوى يمكنه أن يقول إن الاجسام غير باقية أيضا فالحق أن قول الامام الاشعرى إن العرض لا يبقى بل يوجد فينعدم قول لادليل عليه ولا داعي له .

وقد رده بعضهم بأن الحركة عرض ولا شك في صحة وصفها بالسرعة والبطء فيقال حركة سريعة وحركة بطيئة وذلك دليل على صحة قيام العرض بالعرض وهذا الرد ليس بشيء لان السرعة والبطء ليستا زائدتين على الحركة بل هما عين الحركة في الوجود الخارجي فلم يتصف العرض بالعرض . واذا علمت هذا فانه يتضح لك أن الاصل الذى بنى عليه الامام الاشعرى قوله إن قدرة العبد هي العرض المقارن غير صحيح لانه لم يثبت كون لقدرة عرضا مقارنا على أن هناك أشكالا آخر وهو أنه على تسليم كونه العرض لا يبقى فانه لايترتب عليه كونه قدرة العبد المقارنة لفعله على رأى الاشعرى لان القدرة غير مؤثرة في الفعل عنده فيصح وجوده بدونها فيصح حينئذ أن تنعدم القدرة قبل الفعل ويوجد هو بدون قدرة ، ولكن قد أجيب عن هذا الاشكال بأن القدرة علة عادية أو شرط عادى للفعل فلا يوجد الفعل بدونها عادة .

ومن أجل ذلك قلنا بالمقارنة حتى لا يوجد الفعل بدون قدرة بناء على ان العرض لا يبقى والفرق بين العلة العادية والشرط العادى ان العلة العادية هي التي يترتب عليه الفعل ويدور معه وجودا وعدما كالاحراق بالنسبة للنار فان النار اذا وجدت يوجد الاحراق واذا

انعدمت ينعدم الاحراق اما الشرط العادى فانه هو الذى يترتب عليه الفعل ولكن لايدور معه وجودا وعدما وذلك كيبس الحطب الملاقى للنار مثلا فانه يترتب عليه الاحراق ولكن قد يوجد يابساً ولا يوجد مساس النار فلا يحترق على ان تسميتها علة او شرطا مجاز لان المعلول لايتخلف عن علته وهم يجيزون تخلف الفعل عن قدرة العبد بان يوجد بدونها وانما سميت علة باعتبار ان الافعال لاتتخلف عنها عادة وكذلك تسميتها شرطا فان المشروط لا يوجد بدون الشرط

فالشيخ الاشعرى واصحابه يقولون ان القدرة الحادثة توجد مع الفعل ولا توجد قبله اما المعتزلة فانهم يقولون إن القدرة الحادثة موجودة قبل الفعل ثم انهم انقسموا الى فريقين فريق يقول إن الاعراض باقية مستمرة فالقدرة الموجودة حال الفعل هى بعينها القدرة التى قبل الفعل وهى التى عليها مدار التكليف وفريق يقول ان الاعراض تتجدد فالقدرة تتجدد ويحدث مثلها فهى موجودة قبل الفعل ثم تستمر حال الفعل بتجدد مثلها . وقال الامام الرازى انه لاخلاف بين الاشاعرة والمعتزلة على التحقيق فانه القدرة هى القوة المنبثة فى الاعضاء وهذه القوة مبدأ الافعال المختلفة وهى موجودة قبل الفعل الا انها اذا كانت مستكملة للشروط التى تؤثر بها كانت مقارنة للفعل . والا لم تكن مقارنة للفعل ولكنها تكون موجودة فى الانسان . فالمعتزلة الذين قالوا انها موجودة قبل الفعل يريدون القدرة التى لم تستكمل شروط التاثير وهذا يقول بها لاشعرى ايضا فلا خلاف . ومعنى كونها مستكملة لشرائط التاثير عند الاشعرى انها تكون من شانها التاثير والاستقلال بايجاد الفعل لو لم تتعلق به قدرة الله تعالى

والجواب عن الثانى أن الاشاعرة يقولون إن الاستطاعة تطلق على معنيين أحدهما القدرة التى هى العرض المقارن وهـذه لم توجـد قبـل الفعل كما علمت فلا ينبني عليها التكليف . الثانى سلامة الاسباب والآلات التى يترتب عليها الفعل وهـذه التى ينبنى عليها التكليف فمتى كان الانسان سليما من العاهات وكانت الآلة التى يوجد بها الفعل سليمة فأنه يكون صالحا للتكايف ولا يكون عاجزا ولا يسلمون بأنه عاجز لمجرد كون القدرة الحادثة غير مؤثرة فى الفعل بل العجز ينبني على عدم سلامة أسباب الفعل وآلاته . واورد على هذا أن السلامة صفة للاسباب والآلات التى يترتب عليها الفعل لا صفة للمكلف فكيف يصح اطلاق الاستطاعة عليها مع أن الاستطاعة صفة للمكلف .

واجيب بأنه لما كانت الأسباب والآلات متعلقة بالمكلف صح وصفه بالسلامة لانه يصح أن يوصف الشىء بوصف ما تعلق به وهو كون أسبابه والآته التى يترتب عليها الفعل سالمة عن الآفة والعاهة وهذا المعنى تارة يعبر عنه بلفظ مجمل وهو الاستطاعة لانها تدل على كونه المكلف متصفا بسلامة الأسباب والآلات ولـكنها كلمة واحدة وتارة يعبر عنه بلفظ اضافى مفصل وهو سلامة الآلات ومن هـذا يتضح صحة اصلاق الاستطاعة على سلامة الأسباب والآلات .

والجواب عن الثالث أنك قد علمت أن قدرة العبد عرض لا يبقى فلذا قلنا بمقارنتها للفعل حتى لا يوجـد الفعل بدون قدرة من العبد . أما قدرة الله تعالى فانها ليست عرضا حتى يلزم مقارنتها لفعله بل هى صفة أزلية بها ايجاد الممكنات واعدامها وهى موجودة مستمرة فكيف يصح قياسها بقدرة العبد .

والجواب الرابع أنه نسب الى الشيخ الاشعرى أنه قال بجواز التكليف بالمحال بناء على أن قدرة العبد لاتأثير لها فى أفعاله فهى مخلوقة لله تعالى واذا كانت مخلوقة لله تعالى فانه يصح أن يكلفه بالمحال حينئذ لأنه هو تعالى يخلق له الفعل وأيضا فان قدرة العبد مقارنة للفعل وهو قبل قدرته عاجز فيصح تكليفه بالمحال حينئذ لان تكليف العاجز تكليف بالمحال ونسب هذا الى الشيخ الاشعرى ولكن لم يثبت تصريحه به كما نقله المحققون من المتكلمين ولعل نسبته اليه أتت من الاصلين اللذين ذكرا وهما كون القدرة مع الفعل وكونها لاتأثير لها .

وهو ليس بشىء لأن الشيخ الأشعرى لم ينف عن العبد الكسب والاختيار وهذا كاف فى تأثير العبد فى فعله كما سبق و لذلك لم يقل إنه يجوز تكليف العاجز بل قال إن التكليف مشروط بسلامة الأسباب والآلات كما علت .

وإيضاح هذا المقام . أن مالا يطاق ينقسم الى ثلاثة أقسام :

الأول : مايمتنع فى نفسه وهو المستحيل لذاته كاعدام القديم وقلب الحقائق والجمع بين النقيضين .

الثانى : مايمكن للعبد فعله فى نفسه ولكنه يمتنع فعله عادة كحمل الجبل والصعود الى السماء بدون سبب .

الثالث : ما يمكن للعبد فعله ولا يمتنع فعله عادة ولكن تعلق علم الله بعدم وقوعه كايمان الكافر وطاعة العاصى فاما الأول فانه لايجوز أن يكلف الله به عباده ولايقع منه باتفاق المحققين . وأما الثانى فقال المعتزلة إنه كالأول لايجوز التكليف به ولا يقع . وقال الاشاعرة انه يجوز التكليف به ولكنه لايقع . وقد استدل المعتزلة بأنه لو جاز التكليف به لجاز وقوع ذلك التكليف فعلا والجائز لايترتب على فرض

وقوعه المحال والتكليف بالمحال لو وقع يترتب على وقوعه المحال وهو الكذب فى كلام الله تعالى حيث قال (لايكلف الله نفسا الاوسعها) وقد أجاب الاشاعرة عن هذا بانه وإن كان جائز الوقوع فى ذاته لكنه ممتنع بغيره وهو العادة فلا يمكن وقوعه ألاترى أن وجود العالم ممكن فى ذاته ولكنه بعد تعلق علم الله وارادته به أصبح وجوده واجبا يستحيل عدمه لأن تعلق علم الله تعالى وارادته به كان علة تامة فى وجوده فلولم يوجد لزم تخلف المعلول عن علته التامة وهو محال. وانما قلنا بجواز التكليف بالمحال لجواز أن يخلق الله فى العبد قدرة على ذلك الفعل على خلاف العادة. وقد يقال انه فى هذه الحالة لايكون خارجا عن طاقته فلا يكون من باب التكليف بالمحال. واما الثالث فانه يجوز التكليف بها اتفاقا وذلك لأن علم الله تعالى لا مدخل له فى الجبر كما سبق بيانه.

ويرد على هذا أن أبا لهب كلف بالايمان وهو تصديق النبى صلى الله عليه وسلم فى جميع ماعلم مجيئه به ومن جملته أنه لايؤمن فقد كلف بأنه يصدقه فى انه لايصدقه وهو محال لان تصديقه فى أنه لايصدقه تكذيب للاخبار بانه لايصدقه فقد كلف أبو لهب بالمحال لذاته وهو الجمع بين النقيضين لانه مكلف بأن يصدقه وأن لايصدقه والتكليف بالمحال جائز وواقع فعلا. ولهذا قال بعضهم ان مانسب الى الاشعرى من القول بوقوع التكليف بالمحال محمول على هذا. وقد أجيب عنه بأن محل هذا لو علم أبو لهب بأنه لا يصدقه وحينئذ يكون الله قد كلفه بالنقيضين أما اخبار الله لرسوله بذلك فانه لايلزم منه علم أبى لهب. وهذا الجواب انما ينفع فى الوقوع أما الجواز فلا لان وصول الاخبار اليه ممكن وقد قلتم إن المستحيل لذاته لايجوز التكليف به ولا يقع ولاريب فى ان هذه شبهة قوية ولهذا نقل عن الامام الرازى وامام

الحرمين ان التكليف بالمحال يجوز ويقع بدليل قصة أبى لهب هـذه وأجاب بعضهم أن الايمان بالنسبة لأبى لهب مختص بغير هذه المسألة وهى أنه لا يصدقه فهو غير مكلف بالتصديق بها بل هو مكلف بتصديقه بكل ماجاء به بصرف النظر عن هذه لأن الله تعالى قد علم منه أنه لا يصرف ارادته الى فعل الخير عنادا وجحودا فأخبر رسوله بذلك ولكن نظامه فى خلقه قد اقتضى أن يكلف عباده بأن يؤمنوا به ويسلكوا سبل السعادة ويرسل لهم الرسل حتى لا يكون للناس حجة بعد الرسل فاخبار الله لرسوله بمصير أبى لهب لما يفعله باختياره من اصراره على الكفر ليس معناه تكليف أبى لهب بتصديقه فيه بل هو تيئيس للنبي صلى الله عليه وسلم من تصديق أبى لهب إياه فى كل ماجاء به وهو حسن وان استبعده بعض المحققين لأنه لا يصح الاستثناء فى التكاليف فيكلف بعض الناس بجميع ماجاء به الرسول وبعضهم يكلف ببعض ماجاء به . وهذا ليس بشىء فان ذلك لا مانع منه . بقى أننا قد علمنا مما تقدم أن مناط التكليف والثواب والمدح هو صرف الارادة الى تحصيل الواجب كالصلاة والصيام الخ . وهذا انما يظهر فى الفعل اما ترك الفعل الذى هو مناط الذم والعقاب فكيف يصرف الى تحصيله ارادته وقدرته وهو غير موجود

والجواب عن ذلك أن ترك الواجبات كترك الصلاة مثلا وترك الافعال المنهى عنها كترك الزنا مثلا تارة يفسر بمعنى عدم اتيانها . وتارة يفسر بمعنى كف النفس ومنعه عنها وعلى الأول يكون مناط الذم فى ترك الواجب ليس هو كسب القبيح لان الارادة لا تتعلق بالعدم حتى يصح كسبه وانما هو عدم تعلق الارادة بالفعل الذى ترتب عليه تضييع قدرة الخير فتارك الصلاة مذموم لانه لم يعلق ارادته بها اذ لو فعل لخلق الله له القدرة التي يترتب عليها ايجاد الصلاة بقدرة

الله وعلى العكس من ذلك ترك الفعل المنهى عنه فتارك الزنا مثلا ممدوح لانه لم يعلق ارادته التى يترتب عليها خلق قدرة الشر اذ لو تعلقت به ارادته لخلق الله له قدرة يترتب عليها ايجاد الزنا وبذلك تعلم أن عدم الفعل لا تتعلق به المشيئة وهو الصحيح وانما تعلق به عدم المشيئة بمعنى أن العبد لم يشأ فلم يقع الفعل واما على الثانى وهو أن ترك الواجب او المنهى عنه معناه كف النفس ومنعها عن الفعل عند تهيء الاسباب وميلان النفس فالأمر ظاهر لان الكف فعل يصح أن تتعلق به الارادة سواء كان أمرا أو نهيا كتارك الصلاة القادر تعلقت ارادته بكف نفسه عنها وتارك الزنا تعلقت ارادته بكف نفسه عنه وعلى هذا القياس

مبحث المتولدات

واذ قد علمت أن المعتزلة يقولون ان العبد يخلق أفعال نفسه الاختيارية والأشاعرة يقولون انه يكسبها لا يخلقها وعرفت الفرق بين الخلق والكسب فاعلم أن هناك خلافا بينهما فى الأفعال التى لا يباشرها الانسان ولكنها تترتب على فعله المباشر كالموت عقب القتل فان الموت يترتب على القتل وكحركة المفتاح المترتبة على حركة اليد والألم المترتب على الضرب فأما المعتزلة فانهم يقولون ان هذه الافعال ليست مخلوقة لله أيضا بل هى من فعل العباد لأن أفعال العباد اما أن تكون صادرة عنهم مباشرة واما أن تكون مترتبة ومتولدة من فعل مباشر ويسمونها (بالمتولدات) فالتوليد عندهم هو عبارة عن أن يوجب الفعل لفاعله فعلا آخر كحركة المفتاح المترتبة على حركة اليد فان من كان بيده مفتاح

لحرك يده فان تحريك يده يوجب حركة المفتاح وهكذا وأما الاشاعرة فانهم يقولون إن امثال هذه الأفعال جميعها مخلوقة لله تعالى لاعمل للعبد فيها لاخلقاً ولا كسباً أما الخلق فظاهر لأن مذهبهم أن جميع الأشياء مخلوقة لله تعالى وأما الكسب فلان هذه الأفعال إما ان تكون قائمة بالفاعل المتصف بالقدرة عليها أو قائمة بغيره ومثال الأول ما اذا ضرب الانسان نفسه فانه يترتب على ضربه نفسه أن يتألم فالألم قائم بنفس الفاعل ومثال الثانى ما اذا ضرب غيره فآلمه وعلى كلتا الحالتين فان الألم غير مكسوب للفاعل انما المكسوب له الضرب فاما الألم القائم بغيره فانه ظاهر لانه غير قائم به فليس مقدوراً له . ويقاس عليه الألم القائم به فانه لو كان مقدوراً له لامكنه أن يدفعه عن نفسه فدل ذلك على أن جميع الأفعال التى يسميها المعتزلة بالمتولدات لاعمل للعبد فيها أصلا لاخلقاولا كسباً عندالأشاعرة فالمسؤلية حينئذ تترتب على كسب الفعل المباشر لانه لولاه ماخلق الله تعالى الأثر المترتب عليه مثلا لولا أن القاتل قد صرف ارادته الى استعمال آلة القتل وقذف المقتول بها لما خلق الله الموت عقب فعله ولولا أنه ضرب غيره أو نفسه لما خلق الله الألم وهكذا .

وقال بعضهم إن المتولدات مكسوبة للعبد والاستدلال على أنها غير مكسوبة بعدم تمكن العبد من دفعها ليس بشىء لانه إن كان الغرض من عدم تمكنه من دفعها قبل مباشرة سببها فهو ممنوع لانه قبل مباشرة الضرب يمكنه أن يدفع الألم عن غيره وعن نفسه بأن لايباشر الضرب وإن كان بعد مباشرة السبب فانه حقيقة لايمكنه دفع الأثر المترتب عليه وهو الألم المترتب على الضرب مثلا ولكن هذا لايضر فان الأفعال

الاختيارية كذلك لأنه بعد أن يصرف إرادته للفعل فانه لايمكنه ان يدفع الأثر المترتب عليه .

مسألة

هل المقتول ميت بأجله

وإذ قد علمت أن الموت متولد من القتل ومترتب عليه فاعلم انه وقع خلاف بين المعتزلة والأشاعرة فى ان المقتول ميت بأجله فى الوقت المحدد له بحيث لم يبق له منه لحظة او أن القاتل قطع اجله بالقتل بحيث لو لم يقتل لكان من المحتمل أن يعيش فالاشاعرة قالوا انه ميت عند الوقت المحدد له فلم يتقدم عنه لحظة ولا أقل منها اما المعتزلة فان جمهورهم على ان القاتل قطع اجل الميت بالقتل بحيث لو لم يقتل لكان من المحتمل أن يعيش وقال بعضهم كلا فانه لو لم يقتل لمات ولا يحتمل أن يعيش ويظهر ان الخلاف فى هذه المسألة مما لاطائل تحته لان كل ميت لابد ان يموت بسبب من الأسباب بحيث لو لم يوجد ذلك السبب لكان من المحتمل ان يعيش ولكنه بعد ان ظهر موته بذلك فلا معنى لان يقال انه مات بغير اجله ولهذا قال بعض أئمة المتكلمين إن الخلاف فى هذه المسألة لفظى لانه اذا كان المراد بالاجل المدة التى تنتهى اليها الحياة بالنسبة لما فى علم الله فعند انتهاء هذه المدة ينقضى الأجل باتفاق سواء كان بالقتل او بالحمى او بأى سبب من الأسباب وان كان المراد بالاجل المدة التى تنتهى اليها الحياة اذا لم يعرض لها عارض من قتل او حرق او غرق فكذلك لأنه عند حصول ذلك العارض ينقضي الأجل باتفاق وهذا حسن .

اما ما استدل به المعتزلة من انه اذا لم يكن القاتل قد قطع على المقتول اجله فانه لا معنى لعقابه فهو مما لا معنى له لأن العقاب يترتب على التعدى بمباشرة سبب القتل وقد عرفت أن نظام الله تعالى فى خلقه قد رتبه على اسباب ومسببات ربط بعضها ببعض وكلف الناس بأن يتمسكوا باسباب الخير ويجتنبوا اسباب الشر بقطع النظر عما فى علمه لانه يستحيل عليهم ان يعرفوا اما تعلق به علم الله تعالى وقد نهى الله تعالى عن قتل النفس فمن تعلقت ارادته بقتل نفس فقد كسب القتل واستحق جزاءه

وكذلك ما استدلوا به من بعض الاحاديث الدالة على زيادة العمر او نقصه فان الغرض منها البركة فى العمر .

وبعد فهذه هى آراء علماء الكلام فى مسألة افعال العباد وما يتعلق بها ذكرناها لك موضحة لتقف على حقيقتها بدون كبير عناء . ولعلك لم تنس ان الأشاعرة والمعتزلة متفقان على أن للانسان عملا يثاب عليه ويمدح ان كان حسنا . ويعاقب عليه ويذم إن كان سيئا . واتفاقهم على هذا القدر جعل النضال بينهما لا فائدة منه لغير طلاب العلوم النظرية الذين يريدون التوسع فى البحث والتعمق فى الجدل أما طلاب العقائد الدينية كما ورد بها كتاب الله وسنة رسوله الصحيحة فانه يكفيهم ذلك القدر الذى اتفقوا عليه . وهو أنهم يؤمنون بأن الله تعالى قد أمرهم بالصالحات ونهاهم عن السيئات ووعد الطائعين جنات النعيم واوعد العاصين نار الجحيم وأن للانسان عملا قد انبنى عليه أمر الله ونهيه أما كون ذلك العمل مخلوقا للعبد أو مكسوبا فذلك لم يكلفهم به الله ومالهم اليه من حاجة .

على أن كتاب الله تعالى من أوله الى آخره وسنة رسوله الصحيحة يصرحان بأن للانسان عملا ويكفى من ذلك قوله تعالى (وقل اعملوا

فسيرى الله عملكم ورسوله) . وقوله تعالى (فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره) .

ولقد نص فى بعض الآيات على ان الاحتجاج بالقضاء والقدر لايفيد فى الآخرة . كما لايفيد فى الدنيا فقدقال تعالى (أن تقول نفس ياحسرتا على مافرطت فى جنب الله وإن كنت لمن الساخرين اوتقول لوأن الله هدانى لكنت من المتقين . أو تقول حين ترى العذاب لو ان لى كرة فأكون من المحسنين) فيقول الله سبحانه لمن قال ذلك (بلى قد جاءتك آياتى فكذبت بها واستكبرت وكنت من الكافرين) .

أليس فى ذلك نص صريح فى نسبة التكذيب والاستكبار للعبد وهما اللذان ترتب عليهما الكفر والشقاء فلو لم يكن له عمل وأن الله تعالى عمل له هذا لكان ينفعه قوله لربه لو كنت هديتنى لكنت من المتقين وقد يظن بعضهم أن نسبة الكفر والتكذيب للعبد انما هى بناء على ظاهر الأمر وهو أن الله تعالى يخلق له قدرة غير مؤثرة يترتب عليها العمل فى الظاهر والله هو الخالق فى الحقيقة وليس للعبد عمل وذلك هو الجبر على التحقيق ولكن هذا الظن ينبغى أن يتنزه عنه كتاب الله تعالى . فانه لايصح أن يقول الله سبحانه [يوم تأتى كل نفس تجادل عن نفسها وتوفى كل نفس ماعملت وهم لايظلمون] ويقول ولله الحجة البالغة ثم يأتى المجادل فيقول يارب أنت الذى خلقت لى الضلال والكفر والتكذيب لانبيائك والاستكبار عليك ولا عمل لى ولو كنت هديتنى لكنت من المتقين فيقول الله له انى وان كنت خلقت لك هذا فقد خلقت لك قدرة غير مؤثرة [لاتفيد ولاتعيد] فهل ذلك جواب مقنع لمن يجادل عن نفسه . وهل هو تلك الحجة البالغة التي تصدرعن رب الارباب.الحق أن ذلك قول لايصح التعويل

عليه بل لا يصح ذكره فى مواطن النظر والاستدلال .

ومجمل القول فى ذلك أن الانسان له عمل باتفاق العقلاء، وهذا هو الذى ورد به الكتاب والسنة ولكن تصوير ذلك العمل وتسميته خلقا أو كسبا فذلك لم يكلفنا الله به فلنعتقد أن للانسان عملا يمدح عليه ويذم ويثاب ويعاقب مادام مختارا أما المضطر والمكره فلم يكلفهما الله ولم يترتب على عملها شىء. وما عدا ذلك من الأبحاث فانه يصح لنا أن نعرفه على أنه أبحاث عقلية نختار أنفعها عند الحاجة وأصلحها مناسبة للزمان والمكان والله الهادى الى الصواب .

الباب الثالث

فى السمعيات

اصطلح المتكلمون على أن يذكروا فى هذا البـاب الأمور التى يتوقف عليها السمع والامور التى تتوقف هى على السمع . والمراد بالسمع الكتاب والسنة . فأما الامور التى يتوقف عليها ثبوت الكتاب والسنة فهى مباحث النبوة ومايتعلق بهااذ لايمكن التصديق بالكتاب والسنة الا بعد التصديق برسالة من جاء بهما . وأماالأمور التي تتوقف على الكتاب والسنة فهى الامور الغيبية التى لايمكن للعقل أن يستقل بادراكها كالصراط والميزان والحشر والجنة والنـار ونحو ذلك ويرد على هذا أمران أحدهما انك قد عرفت فى المقدمة ان الكتاب والسنة كمايتوقفان على ثبوت النبي يتوقفان كذلك على وجود اله متصف بصفات الكمال منزه عن صفـات النقص وأن ذلك الاله قد ارسل الرسول الذى جاء بالكتاب من عند الاله فكيف قصرتم مايتوقف عليه السمع على مباحث النبوة . والجواب ان السمع وإن كان يتوقف حقيقة على ماذكرتم إلا انه يتوقف مبـاشرة على ثبوت الرسالة وثبوت الرسالة يتوقف على ثبوت الاله المرسل الخ . فالمراد هنا مايتوقف عليه السمع توقفا قريبـا . ثانيهما أن من الأمور التي تتوقف على الكتاب والسنة ولايمكن للعقل ادراكها مستقلا صفات الكلام والسمع والبصر اذ لايمكن للعقل أن يثبت للاله هـذه الصفات وهى من أخص صفات الحوادث فلو لم يجىء بها السمع مع الاقتران بتنزيه الاله لما أثبتها العقل.

والجواب أن بعضهم يقول انها ثبتت لله بالعقل ايضا من حيث انها صفات كمال والدليل العقلى قائم على أن كل صفات الكمال ثابتة لله تعالى وقد تقدم الدليلان العقلى والنقلى فى مبحث السمع والبصر فعدم ذكر هذه الصفات فى هذا الباب لأن فيها خلافا والاصطلاح على ان يذكروا هنا مايتوقف على السمع بلا خلاف ذلك هو اصطلاح المتكلمين فى السمعيات . وربما يقال ان الغرض من هذا الاصطلاح انما هو تقريب المسائل وجمع كل طائفة منها فى باب كى يسهل ضبطها والرجوع اليها عند الحاجة بدون عناء وذلك حسن والأمر فيه هين لايحتمل سؤلا ولا جوابا . وهذا الكلام قد يكون وجيها اذا كان السوآل والجواب لافائدة منهما لطالب العلم أما هنا ففيهما زيادة ضبط ودفع التباس

على انى قد رأيت أن اذكر فى هذا الباب مباحث رؤية الله تعالى زيادة على مااعتاد المتكلمون ذكره فيه عملا بقاعدة أن لكل واحد ان يصطلح على ماشاء

اولا مشاحة فى الاصطلاح . وايضا فانى اعتقد ان مدار الكلام فى رؤية الله تعالى على كتاب الله وسنة رسوله فلولا ذكرها فيهما لم يكن للعقل مجال فى اثباتها او الكلام فيها لان الشأن فى المجرد عن المادة المنزه عن المكان عدم الرؤية بالحدقة بتاتا فهى موقوفة على السمع كغيرها واليك الكلام فيها موضحا .

رؤية الله تعالى

هذه المسألة كانت مثار نزاع شديد بين الأشاعرة والمعتزلة وقد علمت مما تقدم أن كل واحد منهما لا يريد الا تنزيه الاله تعالى عما لا يليق به ولكن شدة الجدل فى هذه المسألة قد افضت بهما الى أن يهجو بعضهم بعضا وذلك مما لا يتعلق به غرضنا فى هذا المقام انما الذى نريده هو ايضاح الكلام فى هذا الموضوع مع بيان ما يتعلق به بيانا شافيا .

يشتمل الكلام فى هذا الموضوع على أربعة مباحث. أحدها ما هى الرؤية المختلف فيها. ثانيها ما هو حكمها عند الأشاعرة والمعتزلة وهل يصح وقوعها فى الدنيا او هى تقع فى الآخرة فقط. ثالثها ما هو دليل كل واحد منهما على ما يدعيه رابعها ما هى العقيدة التي يمكن أن تكون اقرب الى السلامة والصواب

فاما الجواب عن الاول فهو أن معنى الرؤية فى اللغة هو الانكشاف وهو تارة يكون بحاسة البصر ويسمى ابصارا وتارة يكون بالعقل والفكر ويسمى علما والرؤية البصرية تتعدى الى مفعول واحد تقول رأيت محمدا اذا أبصرته والرؤية العلمية تتعدى الى مفعولين تقول رأيت الهلال طالعا اذا علمته ولاريب فى أن الانكشاف الحاصل بالعين يغاير الانكشاف الحاصل بالعقل فانك اذا نظرت بعينك الى القمر فانه ينكشف لك انكشافا تاما فاذا اغضيت عنه ولم تنظر اليه فانه وان كان منكشفا لديك فى هذه الحالة ايضا الا أن انكشافه غير الانكشاف الاول فان الاول اتم واكمل بلا نزاع . اذا عرفت هذا فاعلم أنه قد ورد فى كتاب الله تعالى وسنة رسوله الصحيحة ما يفيد أن الله تعالى يصح أن

يرى فى الآخرة . فاما الكتاب فقدقال تعالى (وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظره) فناظرة مأخوذ من النظر ومعني النظر الحقيقى هو تقليب الحدقة نحو المرئى طلبا لرؤيته . وهذا المعنى متعذر هنا لأنه يقتضى أن يكون المرئى فى مكان فيراد منه لازمه الذى يترتب عليه وهو الرؤية بمعنى الانكشاف مجازا ولا يصح أن يكون النظر مأخوذا من الانتظار فيكون معنى الآية الى رحمة ربها منتظرة أو نعمته منتظرة لأن النظر بمعنى الانتظار لايتعدى بالى بل يتعدى بالباء كما قال تعالى فناظرة بم يرجع المرسلون فالآية تفيد جواز رؤية الله تعالى بمعنى الانكشاف وكذلك قوله تعالى (كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون) فان المحجوبين هم الكفار ويفهم منه ان المؤمنين غير محجوبين اذ لو كانوا محجوبين لكانوا مذمومين به مثل الكفار وهو باطل واذا ثبت أن ليس بين المؤمنين وبين الله حجاب ثبتت الرؤية المطلوبة . وكذلك قوله تعالى (ربى ارنى أنظر اليك) كما سياتى بيانه

واما السنة فقد ورد فى الصحيح أن النبى صلى الله عليه وسلم قال هل تضارون فى الشمس ليس دونها سحاب قالوا لا يارسول الله قال فانكم ترونه كذلك أخرجه الشيخان وورد ايضا أن النبي صلى الله عليه وسلم سئل عن الزيادة فى قوله تعالى للذين أحسنوا الحسنى وزيادة فقال انها النظر الى الله تعالى فمعنى رؤية الله تعالى عند الاشاعرة ومن تبعهم هى الانكشاف التام وذلك هو رؤية البصر

اما المعتزله فانهم ينكرون الرؤية البصرية ويقولون انها مستحيلة لما ستعرفه من ادلتهم ولكنهم يقولون بالرؤية العلمية ويقولون إن الانكشاف بمعنى العلم الضرورى وهذا رأى الفلاسفة والزيدية والخوارج ايضا .

واما الجواب عن الثانى فهو أنك قد علمت أن الرؤية عند الاشاعرة هى الانكشاف التام بحاسة البصر وحكمها يختلف بالنسبة للدار الآخرة والدنيا فأما فى الآخرة فهى واجبة شرعا للمؤمنين لأن الادلة الشرعية التى ذكرت آنفا تفيد ذلك الوجوب ولكنها جائزة عقلا اذ لامانع عند العقل من رؤية الله تعالى ولا يضر احتمال وجود دليل عقلى يقتضى منعها انما الذى يضر هو أن يوجد دليل عقلى بالفعل يدل على منع الرؤية وهم لايسلمون بوجود ذلك الدليل وأما فى الدنيا فقد اجمع الأشاعرة على جوازها عقلا اذ لم يقم دليل على منعها كما علمت واختلفوا فى جوازها فى الدنيا شرعا فقال بعضهم انها جائزة وقال آخرون انها ممتنعة هذا هو معنى الرؤية وحكمها عند الأشاعرة أما حكمها عند المعتزلة فهى بهذا المعنى الذى ذكره الأشاعرة ممتنعة شرعا وعقلا فى الدنيا والآخرة ويؤولون كل ماورد فى الكتاب والسنة تأويلا يناسب دعواهم هذه فيقولون فى نحو قوله تعالى (وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة) معناه الى نعم ربها منتظرة او الى رحمته وقد علمت رد تأويلهم هذا من أنه خلاف الظاهر وأن التعدى بالى يفيد أن النظر بمعنى الرؤية ولهم أن يقولوا إن الذى حملهم على مخالفة الظاهر أن الرؤيه بحاسة البصر تستدعى شرائط يستحيل تحققها بالنسبة لله تعالى كما ستعرفه بعد وأنه على فرض أن النظر بمعنى الانكشاف فانه لايفيد الانكشاف بحاسة البصر بل هو الانكشاف بمعنى العلم الضرورى وهذا لامانع من وقوعه وبذلك يؤول حديث الرؤية فان المراد منها الرؤية العلمية .

وأما قوله تعالى (كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون) فانه كناية عن سخطه عليهم وبعدهم عنه أو معناه محجوبون عن رحمته وذلك ظاهر .

وأما الجواب عن الثالث فاعلم أن المعتزلة ومن وافقهم قد استدلوا على دعواهم بدليل واحد وهو أن الرؤية بمعنى الانكشاف بحاسة البصر لايمكن أن تتحقق الا بشروط .

أولها أن يكون المرئى فى مكان فلا يرى الا ما كان متحيزا فى المكان .

ثانيها أن يكون المرئى مقابلا للعين فى جهة فان العين لاترى الا ما كان واقعا فى مقابلتها فلا ترى من خلفها .

ثالثها أن تكون المسافة بين العين وبين المرئى متناسبة بحيث لاتكون بعيدة كل البعد ولاقريبة كل القرب لان الشىء اذا دنا من العين دنوا شديدا فانها لاتبصره كباطن الجفن وكذلك اذا بعد .

رابعها اتصال شعاع من الباصرة بالمرئى .

خامسها زوال الحجب الكثيفة وصفاء الهواء فلذا يرى الانسان الجالس حول النار فى الليل وإن بعد عن بصره ولا يرى من فى الظلمة وإن قرب منه ولاريب أن شرائط هذه الرؤية يستحيل تحققها بالنسبة لذات الله تعالى لأنها تقتضى أن يكون المرئى ماديا فى مكان وله جهة وهذا يستدعى الاحتياج والحدوث كما تقدم فدل ذلك على أن الرؤية بحاسة البصر مستحيلة فيكون معناها العلم الضرورى وهو المناسب لذات الله تعالى .

وقد اجاب الاشاعرة عن هذا بأن ظاهر الآيات والأحاديث يفيد انها رؤية بصرية وأننا لانعدل عن الظاهر الا اذا أفضى الى المحال وهو ليس كذلك فانك قد علمت أن الرؤية نوع من انواع العلم والانكشاف الا أنه أنكشاف تام أوضح من العلم ومتى جاز تعلق العلم بالله سبحانه مع كونه ليس فى جهة ولامكان فانه يجوز أن تتعلق به

الرؤية البصرية مع كونه كذلك ليس فى جهة ولامكان وكما أنه تعالى يرى الخلق وليس فى مقابلتهم فانه يجوز أن يراه الخلق بدون مقابلة أيضا وحاصل كلامهم أن هذه الشروط انما هى فى الحادث بحسب جرى العادة فيجوز أن تتخلف فتتحقق الرؤية بدونها وعلى هذا فانا نقول إن الله تعالى يرى بالبصر مع كونه منزها عن المادة والجهة والمكان اما المعتزلة فانهم يقولون ان الربط بين الاسباب والمسببات والشرائط والمشروطات عقلى لايصح تخلفه ألبتة متى تحققت جميع الشرائط وانتفت الموانع فيستحيل وقوع الرؤية البصرية بدون شرايطها وعلى هذا فالله تعالى لايرى بالبصر وماورد من رؤيته فانه بمعنى العلم الضرورى كما تقدم .

وقد استدل الاشاعرة على دعواهم هذه بدليلين أحدهما عقلى والآخر شرعى فأما العقلى فقد قالوا إن الله تعالى موجود . وكل موجود يصح أن يرى فالله تعالى يصح أن يرى أما المقدمة الاولى فانها ضرورية لأن الله تعالى موجود بالضرورة واما المقدمة الثانية فهى التى تحتاج الى بيان وقد قالوا فى بيانها ان مما لاشك فيه اننا نرى الجواهر والأعراض لاننا نفرق بالضرورة بين الجوهر والعرض وبين عرض وعرض لافرق بين أن يكونا وجوديين أو عدميين كالعمى وقطع العضو فاننا نفرق باستعمال البصر بينها مع كونهما عدميين فان العمى عدم البصر والقطع عدم العضو وذلك لأن التفرقة بين العرض والعرض باستعمال البصر لاتتوقف على كونهما وجوديين ومتى ثبت اننا نرى الجواهر والأعراض فمن الضرورى أن نبحث عن العلة المصححة لرؤيتهما لأن صحة رؤيتهما حكم مشترك بينهما والحكم المشترك بين أمرين مختلفين يستدعى علة يشتركان فيها بالضرورة فما هى هذه العلة اننا اذا استقرينا حال الأعراض

والجواهر نرى أنهما إما أن يشتركا فى الحدوث أو فى الامكان او فى الوجود. فأما الحدوث فهو الوجود بعد العدم واما الامكان فهو عدم ضرورة الوجود. والعدم المأخوذ فى معني الحدوث. والامكان لا يصلح علة فلم يبق الا الوجود فالعلة المصححة لرؤية الجواهر والأعراض هى الوجود وحيث ان الوجود مشترك بين الممكن والواجب وبين جميع الأعراض والجواهر فانه يكون علة مصححة لرؤيتها جميعها فيصح أن نرى الطعوم والروائح والمشمومات ونحوها إلا أن الله تعالى لم يخلق فى البصر رؤيتها بطريق العادة أما فى ذاتها فيصح أن ترى لان كل موجود يصح أن يرى لتحقق علة صحة الرؤية وهو الوجود المشترك بين سائر الموجودات.

وقد أورد على هذا البيان امور. منها انه منقوض باللمس وذلك لاننا نجزم بلمس الجواهر والأعراض ونفرق بينها باستعمال حاسة اللمس فاما الجواهر فلاننا نميز بين الجسم الطويل والقصير والعريض وغير العريض باللمس واما الأعراض فلاننا نميز باللمس بين الرطب واليابس والخشن والاملس ونحو ذلك فالملموسية حكم مشترك بين الجواهر والاعراض. ولا بد للحكم المشترك بين الامور المختلفة من علة يشتركان فيها وهذه العلة هى الوجود فالذى يصحح لمس الجواهر والأعراض هو الوجود وهو مشترك بين الواجب والممكن فيصح حينئذ أن يلمس الواجب وهو محال.

وقد اجاب بعضهم بأن الاشعرى يقول انه لا مانع من لمس الواجب وادراكه بجميع الحواس من لمس وشم وذوق وسمع بشرط تنزيهه وتقديسه عن الجسمية والعرضية والجهة والمكان وقد اعترض بعض المتأخرين من اصحابه على هذا الكلام واعتبره سفسطة لا يسيغها العقل ولهذا

قال السعد التفتازانى الانصاف أن ضعف هذا الدليل جلي وان هـذا النقض قوى. أما أنا فيظهر لى أن قول الاستاذ الاشعرى قريب مما يراه بعض الصوفية من أن الاله سبحانه بظهوره فى كل شيء ووضوحه وضوحا تاما فانه يدرك بجميع حواس البدن وذلك لان وسائل الادراك فى الانسان هى الحواس فهو سبحانه معلوم بجميع وسائل الادراك فهو لوضوحه كأنه ملموس مسموع مذوق مشموم وما دام الشيخ قد اشترط تنزيه الاله عن صفات الحوادث من الجسمية والعرضية ونحوهما.

فلا معنى لقوله الا هذا على انك قد عرفت مما تقدم أنه لا يصح أن يطلق على الله صفة الا باذن من الشارع فالم يرد اطلاق شيء من ذلك فانه لا يصح اطلاقه.

ومنها أن صحة الرؤية امر اعتبارى عدمى لا تحقق له فى الخارج فلا يحتاج الى علة فقولكم إن الوجود علة لصحة الرؤية الخ غير مسلم والدليل على أن الصحة امر عدمى أن صحة وجود العالم متقدمة على وجوده لأنه قبل وجوده يصح أن يوجد فلو كانت الصحة امرا وجوديا لاحتاجت الى محل ثبوتى تقوم به لأن الوجودى لا يقوم بالعدمى وهذا يستلزم قدم المادة ومتي ثبت أن الصحة أمر عدمى ثبت أن صحة الرؤية كذلك لأنها فرد من افراد الصحة العامة وقد اجيب عن ذلك بانا لا نسلم ان الصحة أمر عدمى لأن الصحة يقابلها لاصحة ويستحيل ان يكون المتقابلان عدميين بل لابد أن يكون احدهما وجوديا والآخر عدميا فالصحة وجودى واللاصحة عدمى وقولكم ان صحة وجود العالم متقدمة على وجوده مسلم ولكن ذلك التقدم ذاتى لا زمانى فهما مقترنان فى الوجود الخارجى فلا يلزم ماذكر من قدم المادة.

وقد يقتصر الدليل فيقال إن صحة الرؤية لابد لها من شيء تتعلق

به وهو المرئى فمعنى كونها تحتاج الى علة أنها تحتاج الى شىء تتعلق به لأنها تحتاج الى علة تؤثر فيها .

ومتى ثبت أن صحة الرؤية لابد لها من متعلق تتعلق به ثبت أن ذلك المتعلق لابد أن يكون موجودا لأن الرؤية لاتتعلق بالأمر العدمى فكل موجود يصح أن يرى وهذا يغني عن التعرض لرؤية الجوهر والعرض ويغنى عن اشتراك صحة الرؤية بينهما ويغنى عن أن اشتراكهما فى صحة الرؤية يستلزم اشتراكهما فى العلة ولكن يرد عليه انه يمكن أن يكون متعلق الرؤية خصوص الجسم أو العرض فلا يلزم منه رؤية الواجب وأجيب بانا لانسلم أن متعلق الرؤية هو خصوص الجسم أو العرض بدليل اننا اذا رأينا شبحا من بعيد فانما ندرك منه هوية ما دون أن ندرك كونه جوهرا أو عرضا انسانا أو حيوانا وبعد رؤيته كذلك فاننا قد ندرك تفاصيله وقد لاندرك . ورد هذا الجواب بأن الهوية امر اعتبارى كالحقيقة والماهية فلا يصح أن يكون متعلقا للرؤية والا لزم صحة رؤية المعدومات .

واما الدليل الشرعى فيؤخذ من قول الله تعالى [رب ارنى انظر اليك قال لن ترانى ولكن انظر الى الجبل فان استقر مكانه فسوف ترانى فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا وخر موسى صعقا] وتقرير الدليل أن يقال ان موسى عليه الصلاة والسلام طلب رؤية الله تعالى فلو كانت الرؤية ممتنعة فلا يخلو حال موسى اما أن يكون عالما بهذا الامتناع وفى هذه الحالة يكون طلب الرؤية سفها وعبثا واما أن يكون جاهلا به وذلك جهل لا يليق بالرسل لأنه متعلق بما يجوز وما يمتنع فى حق الرسل والجهل بذلك نقص فى حق الرسل فدل ذلك على أن رؤية الله ممكنة وايضا فان الله تعالى قد علق الرؤية على استقرار الجبل واستقرار الجبل

ممكن فى ذاته فدل ذلك على أن الرؤية ممكنة ايضا مادام المعلق عليه ممكنا .

وقد اعترض على هذا الدليل بامور .

منها أن الرؤية علمية لابصرية فمعني ارنى انظر اليك اجعلنى عالما بذاتك علما ضروريا واجيب عن هذا الاعتراض بجوابين أحدهما ان النظر المتعدي بالى نص فى أن المراد بالرؤية الرؤية البصرية كما تقدم .

ثانيهما أن كون موسى يطلب العلم الضروري بذات الله تعالى غير معقول لانه يخاطب ربه ويكلمه ومن كان يخاطب ربه كيف يجهله ويطلب أن يعلم به علما ضروريا وأى علم بعد كونه يخاطبه فالمعقول ان يطلب شيئا غير حاصل له وهو الانكشاف بالبصر ولكن الجواب الثانى مردود بأنه لايلزم من الخطاب العلم بالحقيقة الخاصة اذ يمكنك ان تسمع خطابا من وراء جدار من غير أن تعلم بحقيقة صاحبه فموسى يطلب أن يخلق الله فيه علما ضروريا بحقيقته من غير ابصار وذلك ممكن .

ومنها أن موسى عليه السلام يعلم بامتناع الرؤية ولكنه طلبها من أجل قومه الذين قالوا له [لن نؤمن لك حتي نرى الله جهرة] فسأل ليعلموا امتناعها . واجيب عن هذا بأنهم ان كانوا مؤمنين لامعنى للسؤال من أجلهم وان كانوا كفارا لايقنعوا بما يقوله لهم موسى فالسوآل عبث على أى حال ورد هذا الجواب بأنا نختار انهم كانوا كافرين ولكنهم كانوا حاضرين يستمعون كلام الله فهم قد سمعوا قول الله تعالى لن ترانى بأنفسهم فعلموا بان الرؤية ممتنعة فلم يكن السوآل حينئذ عبثا.

وأما الجواب عن الرابع فانك اذا تأملت فيما يقوله الفريقان

المتنازعان ترى أن الخلاف بينهما يمكن أن يكون لفظيا لأن الاثنين متفقان على أن الله تعالى منزه عن المكان والجهة ومنزه عن المادة والجسمية وأنه ليس كمثله شيء من خلقه ولا هو مثل شيء ومتفقان على أن الله تعالى ينكشف للمؤمنين فى الدار الآخرة انكشافا تاما بمعنى أنه يحصل لهم العلم الضرورى بذاته تعالى ولكن الأشاعرة يقولون بان هذا العلم هو بحاسة البصر وأن الله تعالى يجوز ان يوجد ذلك العلم من غير الشروط الموجودة فى الحوادث على خلاف العادة والمعتزلة يقولون لا يجوز تخلف هذه الشروط والعلم الضرورى حاصل بدونها .

ومن ذلك يتضح لك أن مذهب الأشاعرة اقرب الى السلامة والنجاة لانه يرجع الى التمسك بظاهر اللغة والكتاب والسنة لأن الظاهر غير مستحيل عقلا مع تنزيه الاله عما لا يليق به وذلك هو مذهب السلف نعم إن الاولى التفويض بمعنى أننا نؤمن بالرؤية فى الدار الآخرة للمؤمنين ونؤمن بأن الله تعالى ليس كمثله شيء ولا نبحث ماوراء ذلك اذ ليس علينا أن نعرف ماهية الرؤية مادامت متعلقة بذات الواجب الذى ليس كمثله شيء ولكن مذهب الأشاعرة هو قريب من هذا أما مذهب المعتزلة فهو جار على القواعد العقلية الصرفة ومتمش مع النظريات الكونية الحسية وهو وإن كان فى ذاته حسن لان مآله تنزيه الاله سبحانه فلا مانع من اعتقاده حينئذ ولكنه يجوز أن يكون الواقع هو ظاهر الآيات لان الله تعالى قادر على أن يخلق الابصار بدون شرائط فالاحوط فى الاعتقاد هو الذى ذكرنا .

وقد نبهناك فى كثير من هذا الكتاب الى أن العالم الدينى ينبغى أن يكون كالطبيب الحاذق الذى يعالج الامراض المختلفة فاذا وجد نفوسا جامحة وعقولا لا تدرك دقيق المعانى او لا ترضي الا بما يوافق العقل

من جميع جهاته فينبغى أن يسلك معها الطريق التى يراه أقرب الى سلامتها وأن يعالجها بما يزيد فى يقينه سواء كان ذلك يوافق رأى المعتزلة او رأى الاشاعرة والله الموفق المعين .

بعثة الرسل

صلوات الله عليهم

عـــددهم

يجب على كل مسلم أن يؤمن بأن الله تعالى قد ارسل رسلا اصطفاهم من بنى آدم وارسلهم الى الناس مبشرين ومنذرين ومبينين لهم ما فيه صلاحهم فى معاشهم ومعادهم لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل .

ذلك ما يجب الايمان به اجمالا وهناك أنبياء ذكرهم الله فى كتابه الكريم يجب الايمان بهم تفصيلا فمن انكر واحدا منهم فانه يكفر بالاسلام ومنهم ثمانية عشر ذكرهم الله فى آية (وتلك حجتنا أتيناها إبراهيم على قومه)فى سورة الأنعام وهم . ابراهيم . اسحاق . يعقوب . نوح .داود . سليمان . أيوب . يوسف .موسى . هارون .زكريا . يحى . عيسى . الياس . اسماعيل . اليسع . يونس . لوط . والباقون سبعة ذكروا متفرقين فى القرآن الكريم وهم . ادريس . هود . شعيب . صالح .

ذو الكفل . آدم . سيدنا محمد خاتم النبيين والمرسلين عليه وعليهم افضل الصلاة والسلام .

وقد انكر بعض الناظرين نبوة آدم عليه السلام بحجة أن النبي هو انسان بعثه الله لتبليغ الأحكام وآدم لم يكن معه أحد يبلغه وعلى فرض أن معه أحدا وهو حواء فانها غير مكلفة لانها كانت فى الجنة وهى ليست دار تكليف فلا ينطبق على آدم تعريف النبى . واجيب عن ذلك بأنه مما لاشك فيه أن الله تعالى امر آدم ونهاه بالوحى لانه لم يكن فى زمنه نبى باتفاق اما الامر فهو قوله تعالى(اسكن أنت وزوجك الجنة) وأما النهى فهو قوله تعالى(ولاتقربا هذه الشجرة) وليس ذلك قاصرا على آدم وحده بل هو مكلف بتبليغ حواء وهذا هو معنى النبى لأنه امر بالوحى ان يبلغ غيره ولامعنى للتكليف الا الامر والنهى فلامعنى لقول المعترض ان الجنة ليست دار تكليف بعد ثبوت هذا قطعا .
وقداورد على هذا أنه لايلزم من كون الله سبحانه يوحى الى أحد من خلقه مباشرة بدون واسطة رسول آخر ان يكون هو رسولا ألا ترى أن الله تعالى اوحى الى ام موسى قال تعالى اذ اوحينا الى امك مايوحى الآية وكذلك اوحى الى مريم قال تعالى فناداها من تحتها يعنى جبرائيل الى قوله وهزى اليك بجذع النخلة . ومع ذلك فليستا من الانبياء . والجواب أن الوحى فى حق آدم ظاهر فى أنه فى اليقظة وانه مكلف بتبليغه غيره وهى حواء . والخطاب لآدم وحده بدليل قوله تعالى اسكن أنت وزوجك الجنة .

أما خطاب ام موسى ومريم فانه قاصر عليهما ويحتمل أن يكون الهاما أو مناما كما يحتمل ان يكون المبلغ لام موسى نبي زمانها لانه كان فى زمنها نبي . ومن هذا يتضح أن بنوة آدم ثابتة بالقرآن فلا يصح انكارها . على ان بعضهم فهم من قوله تعالى ولاتقربا ان الخطاب لهما معا فلم

يختص به آدم وليس بشىء لان قوله تعالى اسكن انت وزوجك يدل على أن المخاطب آدم وحده وقد يخاطب الواحد بخطاب الاثنين تغليبا للمخاطب على الغائب كما فى قوله ولاتقربا . هـذا مايجب اعتقاده فى الرسل تفصيلا واجمالا . أما بيان عددهم جميعا فانه غير لازم وقد قال المتكلمون إن الأولى عدمه اذ ربما يدخل فيهم من ليس منهم ويخرج منهم واحد منهم نعم قد وردفى بعض الأحاديث ذكر عددهم فقدروى أنه عليه الصلاة والسلام سئل عن عدد الأنبياء فقال مائة ألف وأربع وعشرون ألفا ولكن هذا خبر آحاد لايفيد الا الظن وهو غير كاف فى باب الاعتقاد على أن الحديث لايفيد الظن الا اذا كان مشتملا على جميع الشرائط التي تجعله صالحا للعمل به مثل العقل . وضبط . الراوى . وعدله . واسلامه . وعدم الطعن فيه الخ ماهو مبين فى علم اصول الفقه .

(وبعد) فانه يتضح لك من هذا أن الرسل قد ارسلهم الله الى عباده فعلا وبين لنا فى كتابه الكريم بعضا منهم فلا معنى بعد ذلك للخلاف فى كون ارسال الرسل واجبا على الله تعالى عقلا كما يقول المعتزلة والفلاسفة والشيعة او جائزا عقلا واقعا فعلا كما يقول الاشاعرة لأن الواقع أن الرسل قد بعثوا وختموا برسول الله صلى الله عليه وسلم فما معنى الخلاف بعد ذلك فى كون ارسالهم واجبا او جائزا وما معنى التشبث بمثل هذه المباحث لاشك أن هذا تضييع للوقت بدون جدوى على أن من يقول ان الله تعالى يجب عليه ان يفعل مافيه مصلحة لعباده قد اساء الأدب مع الله تعالى من حيث لايدرى الا اذا اراد انه تعالى اوجب على نفسه الامر بمعنى أنه اراده ارادة جازمة لأن غيره أوجبه عليه تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا واذا كان الواجب على الله معناه الامر الذى

اراده حتما فان ارسال الرسل واجب بهذا المعنى لأن ارادة الله تعلقت به و وجد فعلا .

الفرق بين الرسول والنبي

اختلف علماء الكلام فى الفرق بين الرسول والنبى فقال بعضهم انهما متساويان فى المعنى فالرسول هو انسان بعثه الله الى الخلق لتبليغ الأحكام ومثله النبي وهذا التعريف يشمل الانبياء الذين جاؤا مقررين لشريعة من قبلهم فانهم يقال لهم قد بلغوا الاحكام للقوم الذين ارسلوا اليهم وإن كان غيرهم قد بلغها لمن قبلهم كيوشع عليه السلام فانه امر بتبليغ شرع من قبله لمن ارسل اليهم . والقول بان النبى والرسول متساويان هو قول جمهور المعتزلة وبعض المتأخرين من الأشاعرة أما جمهور الأشاعرة فهم يقولون إن النبى أعم من الرسول لانه يشترط فى الرسول أن يكون صاحب كتاب او شريعة متجددة بخلاف النبى فانه لايشترط فيه ذلك فالنبى هو الذي يوحى اليه سواء أمر بتبليغ غيره اولا بخلاف الرسول فانه لابد فيه من التبليغ .وقد اعترض على هذا بأنه قد ورد ان عدد الرسل ثلثمائة وثلاثة عشر رسولا وعدد الكتب مائة واربعة فكيف يتفق هذا مع اشتراط ان يكون الرسول صاحب كتاب او شريعة اذ قد ثبت بذلك أن الرسول لايلزم ان يكون معه

كتاب وقد يجاب بانه لايلزم أن يكون قد اوحى اليه بكتاب جديد بل يصح ان يكتفى فيه بكتاب غيره ولكن هذا الجواب لاينفع الا اذا عرف بالنقل من أنزل عليهم الكتب ومن عملوا بكتب غيرهم اما مجرد الاحتمال فانه لايكفى .

وقد روى أنه عليه الصلاة والسلام سئل كم أنزل الله من كتاب فقال مائة واربعة منها على آدم عشر صحف وعلى شيث خمسون صحيفة . وعلى ادريس ثلاثون صحيفة . وعلى ابراهيم عشر صحائف . وعلى موسى وعيسى وداود ومحمد عليهم السلام التوراة والانجيل والزبور والفرقان .

وبعضهم يقول ان الرسول أعم من النبى لأن الرسول يتناول الملك بخلاف النبى فانه مختص بالانسان .

معجزة الرسل

وظيفة الرسل عليهم السلام من أشق أعمال البشر لانهم مكلفون بتبليغ الناس مايخالف معتقداتهم وعاداتهم ويقيدهم فى شهواتهم ولذاتهم ومن يفعل ذلك فانه لم يعرض نفسه الى تكذيب الناس فحسب وانما هو قد عرض نفسه لأشد الأخطار وأعظم البلواء. فلو لاتأييد الله القوى القادر لرسله لما قامت لهم قائمة ابدا فالحق أن نجاح الرسول وقيام امره وثباته معجزة واضحة الدلالة على صدقه ألا ترى انه لم يفلح

احد ممن ادعى الرسالة كاذبا وكان له بين الناس منزلة السخرية والاستهزاء فمعجزة الرسل الذاتية هى ثباتهم على دعواهم واحتمالهم اضطهاد قومهم ورضاؤهم بالتعذيب والآلام يكيلها لهم قومهم. وانصرافهم عن الأغراض الدنيوية ولذاتها وغيرتهم الشديدة على مصالح الامم وهدايتهم من غير ان يكون لهم مطمح فى جاه أو امل فى سلطان او رغبة فى شهوة تلك هى صفات الرسل الذين ثبتت رسالتهم وسنفصل لك شيئا من سيرة سيدنا محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم قريبا لتقف على ما اشرنا اليه .

أما ماعدا ذلك من خوارق العادات فقد كان لازما للرسل عند الضرورة · لان الله الذى ارسلهم هو خالق الخلق وقد جعل سبحانه الأسباب مرتبطة بمسبباتها فهو وحده الذى يمكنه ان يخرق ذلك النظام فيوجد المسبب بدون سببه او يوجده بسببه من غير ان يظهر للناس ارتباطه به · فالله سبحانه هو الذى يخلق المعجزة مباشرة بدون واسطة ليبين للناس صدق رسله ويفتح لهم باب النظر فيما جاؤا به ويلفتهم الى أنهم مؤيدون من عنده ولهذا كانت المعجزات فى النوع الذى اشتهر فيه المرسل اليهم ونبغوا فى معرفته فموسى عليه السلام قد جاءهم بعصاه التى تنقلب ثعبانا عند مايريد منها وذلك يشبه مانبغ فيه قدماء المصريين من السحر فلما عجز علماؤهم عن مجاراته ايقنوا ان ذلك من لدن إله قدير وكذلك عيسى عليه السلام فانه احيا الميت لانه قد كان للطب شأنا فى زمانه وكذلك سيدنا محمد عليه السلام فانه جاء بالقرآن لان البلاغة والفصاحة كانت صناعة العرب المعروفة وهكذا .

وقد عرف المتكامون المعجزة بانها الأمر الخارق للعادة الذى قصد به اظهار صدق من ادعى النبوة . وهذا التعريف حسن لانه يخرج

جميع خوارق العادات فالسحر وإن كان خارقا للعادة فى الظاهر الا أن الله تعالى لايخلقه ليصدق به رسله على أن السحر له اسباب فليس خارقا للعادة على التحقيق فان ادعى شخص النبوة كاذبا وجاء بسحر خارق لايمكن أن يكون ذلك السحر من عند الله والا لزم انه سبحانه يصدق الكاذب وهو محال واذا لم يكن من عند الله فلا بد أن تكون له اسباب يمكن لغيره أن يتمسك بها ويأتى بمثله فلا يكون معجزا وذلك لان المعجزة هى التى تعجز جميع علماء اهل زمانها فلا يستطيع أحد أن يأتى بمثلها مع كونه نابغا فى نوعها . وهذا يستحيل الا اذا كانت من عند الله الذى يعلم مايعجز جميع خلقه فيؤيد به رسله . وكذلك كرامات الأولياء فانها وإن كانت خارقة للعادة ولكن الولى لايدعى النبوة . وقد يقال ان الكرامة معجزة للنبى فان الولى الذى يصل الى هذه المرتبة انما يصل اليها باتباع شريعة النبى فما يجرى على يديه من خوارق العادات معجزة لنبيه فمن حق الكرامة أن تكون داخلة فى تعريف المعجزة ولكن هذا التعريف لايشملها لان قوله قصد به اظهار الخ يخرجها اذ الكرامة لم يقصد بها ذلك . والجواب أن الامر الخارق الذى يقع على يد الولى له جهتان فمن حيث كونه تصديقا للرسول يكون معجزة لانه لامانع من أن يخلق الله على يد تابع الرسول مايصدق ذلك الرسول ومن حيث كونه دالا على شرف من وقع على يده يسمى كرامة فلا اشكال .

حاجة الناس الى الرسل

الناس محتاجون فى كل زمان ومكان الى المصلحين الذين يعملون على مافيه سعادة الجماعة والأفراد وتلك الحاجة واضحة لاتحتاج الى علة اذ لولا المصلحون لظل الناس فى جهلهم يعمهون لايفرقون بين الرشد والغى ولا يميزون بين الضار والنافع وليس ادل على هذا من قياس بعض الامم التى ظهر فيها النابغون والمفكرون بالامم التى حرمت منهم فان آثار المفكرين ونتائج جهود المصلحين واضحة جلية فى اممهم فى كل شأن من الشؤون المادية والادبية اما الأمم التى حرمت من المصلحين ولم يقيض لها من يرشدها من المفكرين فانها تكون منحطة فى كل شيء.

فرقى الامم وانحطاطها منوطان بوجود المصلحين وعدمهم بلا نزاع وبديهى أن غاية الانسان التى ينشدها فى حياته وامله الذى يسعى له دائما انما هو السعادة فكل الافراد والجماعات لايبغون من وراء جهودهم ولا يريدون بنتائج أعمالهم الا أن يكونوا سعداء فالسعادة هى المقصد الاسمى والمطلب الاعلى للناس اجمعين. وهل العقل الانسانى يستقل بادراك معني السعادة من غير أن يكون له صلة بالله تعالى العليم الخبير كلا. ذلك لأن السعادة فى الحقيقة هى الملك الدائم الذى لايزول والنعيم الخالد الذى لايفنى تلك هى السعادة الحقيقية الكاملة وماعداها من اللذات المادية والمعنوية فانه وإن كان سعادة فى ظاهره ولكنه مادام عرضة للزوال والفناء فانه سعادة ناقصة بل هو شبيه بالخيال والظل لاتسكن اليه النفوس الكبيرة ولاترضى عنه العقول السليمة. ولقد

صدق من قال ·

لاطيب للعيش مادامت منغصة لذاته بادكار الموت والهرم

واذا كانت السعادة الكاملة التي هى مطمح آمال الانسان هى الملك الدائم والنعيم الخالد فانها لن تكون فى هذه الحياة الدنيا لان الدنيا بمالها وماعليها فانية لابقاء لشيء منها . وانما السعادة الكاملة هى فى الآخرة لأنها هى الباقية ولاريب أن الحياة الآخرة مرتبطة بالحياة الدنيا فى كثير من الأمور فكل مايوصل من الدنيا الى السعادة الاخروية يسمى سعادة ايضا وبديهى أن العقل الانسانى مهما اوتى من ذكاء وفطنة لايدرك شيئا من احوال الآخرة وإن امكن أن يدرك شيئا من وسائل السعادة الدنيوية الموصلة الى السعادة الأخروية كاعمال البر واصلاح حال المجتمع والكف عن ايذاء الناس فى أموالهم وأعراضهم ودمائهم ونحو ذلك على انه لايمكنه ان يستقل بكثير من الواجبات التي يريدها الله من عباده كالعبادات ومقادير الزكاة كما لايمكنه ان يعرف بالضبط ماينبغي أن تكون عليه المعاملات الدنيوية الموصلة الى السعادة الأخروية مادام لايعرف شيئا من احوال الآخرة فالرسل هم الذين يوحى اليهم بأحوال الآخرة ليبينوها للناس ويرشدوهم الى الوسائل الدنيوية المرتبطة بالآخرة من خير وشر ويعلموهم مالهم وما عليهم من الحقوق والواجبات الموصلة للسعادة الأخروية سواء كانت متعلقة بالله او بعباد الله على أن الرسل كانوا فى كل أمة مرجعا للناس عند الحيرة وهاديا لهم الى الصراط المستقيم والطريق القويم فى امور الدنيا والآخرة فحاجة الناس اليهم ضرورية لاشك فيها .

بعثة سيدنا محمد

خاتم النبيين

هو سيدنا محمد بن عبد الله . بن عبد المطلب . بن هاشم . بن عبد مناف . ابن قصى . بن كلاب . بن مرة . بن كعب . بن لؤى . بن غالب . بن فهر . ابن مالك . بن النضر . بن كنانه . ابن خزيمة . بن مدركة . بن الياس . ابن مضر . بن نزار . بن معد . بن عدنان وعدنان من ولد اسماعيل ابن ابراهيم الخليل عليهما الصلاة والسلام . وامه آمنة بنت وهب ابن عبد مناف بن زهرة بن كلاب فهى تجتمع فى النسب مع عبد الله والد النبي فى الجد الرابع وامه وابوه من أشرف قريش نسبا واجلهم قدرا عليه الصلاة والسلام .

ولد بمكة فى شعب ابى طالب يوم الاثنين لاثنتى عشر مضت من شهر ربيع الاول بعد قدوم الفيل بشهر ومات والده وهو فى بطن امه على الصحيح ثم ماتت امه ولم يستكمل سبع سنين وكفله جده عبد المطلب ثم توفى جده بعد أن اوصى عليه عمه أبو طالب فقام ابو طالب بكفالته خير قيام وحبب اليه رسول الله فكان لاتقر عينه الا اذا رآه ضاحكا وبعث صلى الله عليه وسلم لثمان مضين من شهر ربيع الاول سنة احدى واربعين من عام الفيل فأقام بمكة ثلاث عشرة سنة على المشهور ثم قدم المدينة يوم الاثنين وهو الثانى من شهر ربيع الاول سنة أربع وخمسين من عام الفيل المشهور ومكث بها عشر سنين وتوفى عليه الصلاة

والسلام وهو ابن ثلاث وستين سنة فى بيت عائشة يوم الاثنين أول يوم من شهر ربيع الأول ومن ليلة الأربعاء .

وقد فصلت كتب السنةوالسير الصحيحة ما وقع له صلى الله عليه وسلم من خوارق العادات وما كان عليه صلى الله عليه وسلم من جمال الخلق وكمال الخلق وما عرف عنه من مبدأ نشأته الى أن بعثه الله من الصدق والأمانة ورجحان العقل حتى انه كان معروفا بين قومه بالصادق الأمين أحسن تفصيل. ويكفى من ذلك كله قوله تعالى فيه (وانك لعلى خلق عظيم)

ومما لاشك فيه أن من يقرأ سيرة المصطفى صلى الله عليه وسلم لا يسعه الا أن يجزم بأنه رسول من عند الله حقا أرسله الله تعالى للناس أجمعين ولا ينكر ذلك الا مكابر عرف الحق ثم جحده او جاهل بطبائع العالم غافل عن الحد الذى يمكن للقوة البشرية أن تصل اليه من الرقى العقلى . فلنذكر هنا نبذة من ذلك ليعلم الجاحدون أنه رسول من عند الله حقا ويزداد الذين آمنوا ايمانا .

نشأ صلى الله عليه وسلم بين قوم تكاد تكون فوضى الأخلاق بينهم شاملة فقد كانوا فوضى فى أنكحتهم فوضى فى معاملتهم فوضى فى عقائدهم .

أما أنكحتهم فقد كانت على أربعة أقسام الأول نكاح الاستطراق وهو ان الرجل تكون تحته المرأة (زوجة له) فلما يأتيها الحيض وينقطع لا يقربها بل يتخير لها رجل يرى فيه مزية تعجبه من كرم او شجاعة فيأمرها ان تذهب اليه ليطرقها لعلها تعلق منه بولد يرثه فى تلك الصفة التى تعجبه منه فاذا ما طرقها عادت الى زوجها وأخبرته الخبر فيمسك عن وطئها حتى اذا ظهر حملها عاد الى وطئها وان لم تحمل

أمرها بالذهاب اليه مرة أخرى وهكذا حتى يعلم انها حملت منه . وثانيهمانكاح السبعةوهى انالمرأة تتزوج سبعة يتبادلونها فاذا ماولدت وقف السبعة على بابها ومن تناديه منهم يدخل عليها فينتسب الولداليه. ثالثها نكاح البغاء وهو ان تبيح المرأة نفسها لمن يرغب فيها بلا حصر ولا عد فاذا ماجاءت بولد نسب الى من يكون اقرب اليه شبها . وكان من بين العرب إخصائيون يقال لهم القافه وظيفتهم نسبة الأبناء الى آبائهم بتشبيههم بهم فى بعض أجزاء بدنهم وكانت فراستهم فى هذا الموضوع قوية قل ان تخطىء فكانت الاولادالتى تأتى من نكاح البغاء تنسب بمعرفة القافة الى آبائهم ويعتبرونهم ابناء شرعيين كغيرهم . رابعها النكاح الذى أقره الاسلام وهو ان تكون المرأة قاصرة على زوجها فلا تتعداه الى غيره ومن إكرام الله تعالى لنبيه صلى الله عليه وسلم ان حفظ نسبه من ذلك السفاح وصان آباءه وأجداده عن هذا البغاء فكانوا لايتناكحون إلا بالطريقة الشرعية التى يرضاها العقل ويقرها الدين ولهذا قال صلى الله عليه وسلم « خرجت من نكاح ولم أخرج من سفاح من لدن آدم الى ان ولدنى أبى وأمى ولم يصبني من سفاح الجاهلية شىء » رواه ابن عدى فى الكامل باسناد حسن والطبرانى فى الاوسط وقال صلى الله عليه وسلم « بعثت من خير قرون بنى آدم قرنا حتى كنت فى القرن الذى كنت فيه » رواه البخارى .

واما معاملاتهم فقد كانت تغلب عليهم فيها الاباحة اذ كان قويهم يغير على ضعيفهم فيسبى نساءه ويسلبه ماله ولا يبالى بقتله فى سبيل شهوته ولايستحى من هتك عرضه مادام قادرا على ذلك فلم يكن لهم قانون يرجعون اليه ولا حاكم يخضعون له اللهم الا من كانوا يدينون له بميزة يقدسونها فيه كالكرم او قوة العصبية كما كانوا يفعلون مع

بعض أجداد النبى صلى الله عليه وسلم كهاشم وعبد المطلب فانهم كانوا يعاملونهم معاملة الملوك والامراء لما لهم من الكرم وعلو الهمة والاباء. وقد كانت لهم مجالس سمر يتناشدون فيها الاشعار ويتفاخرون فيها بما يتاح لهم من السلب والنهب والغارات ونحو ذلك مما لايليق فكان من عصمة الله لنبيه أن حفظه من مجالسهم هذه روى أنه حضرها مرتين فالقى الله النوم عليه فلم يدر مادار فيها.

أما أخلاقهم فان العرب وان كانوا قد امتازوا بكثير من الصفات الكريمة مثل الشجاعة والاباء والمحافظة على حقوق الجوار والكرم والنجدة والصدق والوفاء وغير ذلك ولكن الفوضى التى كانوا عليها بسبب الجهل قد ذهبت بمحاسن تلك الصفات وقضت على آثارها روى عن ابن عباس رضى الله عنهما أنه قال اذا سرك أن تعرف ما كان عليه العرب قبل الاسلام فاقرأ قوله تعالى (قد خسر الذين قتلوا أولادهم سفها بغير علم) ولا ريب أن الجهل الذى يفضى بالانسان الى أن يقتل ابناءه لمجرد توهم الفقر لهو من شر ما منى به النوع الانسانى. بل العقل الانسانى لا يتردد لحظة فى الحكم على من يفعل ذلك بانه شر من الحيوان المفترس الذى لا يقتل ابنه ولو مات جوعا ذلك بعض ما كان عليه العرب قبل الاسلام ومما لاشك فيه أن ذلك يرجع الى الجهل فان الامية كانت تغلب عليهم ولم يكن لديهم علوم تربى مداركهم وترشدهم الى سبيل الحكمة والصواب اللهم الا ما كسبوه بالتجارب وورثوه بحكم العادة على أنهم قد امتازوا بشىء واحد وصلوا إلى ذروته وانتهوا الى غايته وهو البلاغة فى القول والفصاحة فى المنطق فانهم قد ملكوا زمام الفصاحة والبلاغة فلم يكن قبلهم ولا بعدهم أفصح منهم خصوصا قريشا فانها كانت أفصح العرب قولا وأبلغهم منطقا.

لم يكن رسول الله صلى الله عليه وسلم ذا مال وكذلك عمه أبو طالب فانه مع كونه من أشراف قريش لم يكن ذا مال كثير أيضا فكان صلى الله عليه وسلم يساعده فى أمر المعاش بالوسائل المعروفة عند العرب فكانت الظروف التى نشأ فيها عليه الصلاة والسلام سيئة من جميع الجهات . فقد نشأ يتيما لا أب ولا أم كما ذكرنا فقيرا لامال له وربى بين قوم كانت فوضى الأخلاق والعقائد سائدة بينهم فضلا عن كون مربيه أبا طالب كان يعبد الأصنام التى يعبدونها ولم تكن لهم معاهد علمية يتلقون فيها العلوم التى تهذب اخلاقهم وتثقف عقولهم ولم تكن بينهم علماء يعلمونهم مالهم وما عليهم وكل ذلك ثابت بالتواتر الذى لاشك فيه ولقد ذكر القرآن شيئا كثيرا منه . واذا كان ذلك فمن ذا الذى عصم ذلك النبي الأمى اليتيم الفقير من أخلاق قومه الفاسدة ونجاه من صفات أهل بيئته الذميمة . وعصمه من أن يدين بدين مربيه ومن علمه ذلك العلم الذى ترتب عليه انقلاب عام فى جميع العالم فى العقائد . والشرائع والأخلاق . من علمه فلسفة الشرائع والأحكام فجاء من ذلك بما ادهش العقول وحير ذوى الألباب . من علمه قوانين الاجتماع وفلسفة التاريخ فأتى من ذلك بما لايستطيع أحد أن ينقض قضية واحدة من قضاياه . من علمه نظام العمران ومكارم الأخلاق فوضع لها أساساً لايزال العلماء والباحثون يبنون عليه آراءهم فى كل زمان ومكان .

من علمه ذلك القرآن الذى أعجز جميع البلغا .والعظماء فلم يستطيعوا ان يأتوا بشيء من مثله لاشك أن الذى علمه ذلك هو الاله العليم الخبير .

اذ لايعقل أن ينجو الانسان من أخلاق بيئته من مبدأ نشأته

فاذا أمكن للعقل أن يتصور انسانا استطاع أن ينجو من أخلاق أهله وبيئته ويسلم من عقيدة مربيه فذلك انما يكون بعد أن يبلغ أشده ويتصل بمن يحرره ويهديه أما ان إنسانا ينشأ كذلك منذ نعومة أظفاره فهو الذى فوق الفهم والادراك . وكذلك لا يعقل أن يوجد شخص عليم بعلوم الأولين والآخرين وهو أمي وليس فى زمانه علم ولا علما . فذلك دليل قاطع على صلته بالله قدير ادبه أحسن الأدب وعلمه أحسن تعليم.

ولقد هال المشركين ذلك الأمر وادهشهم ما فاجأهم به رسول الله فاجتمعوا مرة عند الوليد بن المغيرة وكان اعلمهم باشعار العرب واخذوا يفكرون فيما عساه أن يطعنوا به على ذلك الرسول فقال بعضهم نقول عنه انه كاذب فقال الوليد هل كذب محمد قط فقالوا نقول عنه انه كاهن فقال هل رأيتموه قط يتكهن فقالوا نقول عنه انه شاعر فقال هل رأيتموه قط يتعاطى شعرا ثم قال لهم والله انى قد سمعت من محمد آنفا كلاما ماهو من كلام الانس ولا من كلام الجن . إن له لحلاوة . وان عليه لطلاوة . وان اعلاه لمثمر . وان اسفله لمغدق. وإنه يعلو ولا يعلى وانه ليحطم ماتحته . وكان قد سمع اول صورة فصلت وكاد يسلم لولا تأثير ابى لهب عليه فانه قال له ان الناس يزعمون انك اصبت بالفقر وان محمدا يجمع لك مالا فغلبت عليه حمية الجاهلية وغلبت عليه شقوته ففكر ثم فكر وعبس وبسر - بسر وجهه كلح - وقال لهم قولوا عنه إنه ساحر وفى ذلك نزل قول الله تعالى (انه فكر وقدر . فقتل كيف قدر ثم قتل كيف قدر ثم نظر . ثم عبس وبسر ثم ادبر واستكبر فقال ان هذا الا سحر يؤثر الآية) .

فانظر كيف ان اشد اعدائه واكبر معارضيه لم يجدوا مطعنا يطعنون به عليه سوى انهم قالوا عنه انه ساحر وهذا سلاح العاجز

الذى ينكر حقائق الاشياء عنادا ويزعم انها خيال وأوهام ولو امكنهم أن يطعنوا فيه بشيء معقول سوى ذلك لما تأخروا عنه لحظة واحدة اذ قد كان شغفهم بالقضاء على رسول الله عليه الصلاة والسلام وتفنيد ماجاء به شديدا وقد دفع ذلك بعضهم الى تلمس الشبه التافهة ليطعنوا بها على رسول الله من أى جهة كانت ومن ذلك ما ذكره الله تعالى بقوله (ولقدنعلم انهم يقولون انما يعلمه بشر لسان الذى يلحدون اليه أعجمى وهذا لسان عربى مبين) وهذا المعلم هو (كما روى عن ابن عباس) غلام رومى لبعض قريش بمكة يقال له بلعام كان يعلمه رسول الله الاسلام فأفضى بهم التعصب والعناد الى قلب الحقيقة فقالوا ان ذلك الغلام هو الذى يعلم الرسول وتلك سخافة واضحة لأن المعلم كان أولى بتلك الدعوة الكبيرة من المتعلم فما الذى حدا بذلك المعلم المسكين الى أن يعلم غيره الحكمة والفضيلة ولا ينسب شيئا من ذلك لنفسه . ويكفى الرد على زعمهم هذا قول الله تعالى (لسان الذى يلحدون اليه أعجمى وهذا لسان عربى مبين) لان ذلك الغلام الرومى أعجمى الأصل فكيف يستطيع أن يأتى بالقرآن العربى مع أنهم هم من أفصح الناس منطقا وقد عجزوا عن الاتيان بشيء من مثله لاشك أن ذلك ادعاء سخيف وقول هراء . ولقد اشار سبحانه الى سخافتهم هذه فى آية أخرى بقوله (ثم تولوا عنه وقالوا معلم مجنون) أى قالوا انما يعلمه ذلك الغلام الرومى وأنه مجنون والله يعلم أنهم هم أشد الناس سخافة وجنونا وأن افتتانهم بعقائدهم الفاسدة وتعصبهم للفوضى هو الذى اضلهم وأعمى بصائرهم وابصارهم .

ومعنى قوله تعالى [لسان الذى يلحدون اليه أعجمى] أن منطق الذى. او تكلم الذى ينسبون اليه تعليم الرسول فيميلون قولهم هذا عن

الاستقامة اعجمي فاللسان معناه التكلم ويصح أن يكون باقيا على حقيقته ويلحدون يميلون لأن الالحاد معناه الامالة ومنه قولهم فلان ملحد بمعني آمال مذهبه عن الاديان .

ولا ريب فى أن قول الوليد الذى ذكرناه لك آنفا فى وصف القرآن الكريم من أوضح الدلائل على أن القرآن معجز للبشر وأنه قد بلغ فى بلاغته وفصاحته مرتبة لايستطيع أحد ان يدنو اليها لأن الوليد هو اعلم العرب بمواقع الكلام نثرا ونظما واقدرهم على تمييز القول الجيد من الرديء وقد وصف القرآن بأنه ليس من كلام الانس ولا من كلام الجن وانه يعلو ولا يعلى فلا بد أن يكون حينئذ كلام إله قادر عليم خبير . وهكذا شأن كل من كان يسمع كلام الله من العرب ويتدبر معانيه فانه كان لايرتاب قط فى كونه معجزا للبشر اجمعين . فالقرآن هو المعجزة الكبرى التى هدى الله بها كثيرا من اساطين العرب وبلغائهم فقد كان الاصغاء لسماع ماتيسر منه كاف للاذعان له والانقياد لدين الله الصحيح وهجر عبادة الاوثان . ومن ذلك ماوقع لسيدنا عمر ابن الخطاب فانه ذهب يريد قتل النبي صلى الله عليه وسلم فى نظير جعل يأخذه فمر على دار اخته وعندها زوجها فسمع تلاوة القرآن فسألها فى ذلك فأجابه زوج أخته بأنه اعتنق الاسلام وكان عمر قويا فصرع زوج أخته فقامت اخته لتناضل عن زوجها فطلب عمر منها ان تعطيه الصحيفة التى كانت تقرأ فيها فأعطتها اياه وهى تأمل ان يهديه الله للاسلام فلما تدبر معنى مافيها من الآيات البينات انقلب عداؤه الشديد لرسول الله محبة وولاء فذهب اليه وأعلن اسلامه ولم يلبث ان اصبح من اشد انصار الاسلام واقوى اركانه رضى الله عنه وجزاه أحسن الجزاء .

ومثله أبو ذر الغفارى رضى الله عنه فانه اسلم بمجرد سماع بعض آيات القرآن من النبى صلى الله عليه وسلم وكذلك غيرهما ولهذا كان بعضهم ينصح بعدم الاصغاء للقرآن والبعد عن سماعه كى لايتأثر سامعه ببلاغته فانهم هم اهل البلاغة واقدر الناس على ادراك معانى الكلام وتقديره حق قدره فكانوا يتأثرون بمجرد سماعه . وكذلك معجزات الرسل عليهم الصلاة والسلام فانها تكون من نوع ما نبغ فيه اهل زمانهم فموسى صلوات الله عليه قد جاءهم بما يلائم السحر الذى نبغ فيه اهل عصره . وعيسى عليه الصلاة والسلام قد جاءهم بما يلائم الطب وهو احياء الميت لأن اهل زمانه قد نبغوا فى الطب . وسيدنا محمد صلى الله عليه وسلم جاءهم بالقرآن البليغ لانهم قد نبغوا فى البلاغة والفصاحة كما تقدم على أن القرآن معجزة قائمة لاتفني على مر الدهور والأزمان كما قال تعالى [إنا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون] .

واذ قد علمت أن العرب كانوا ملوك البيان وان قريشا كانت افصح العرب وعلمت ان القرآن تحداهم فى غير موضع منه وطلب منهم أن يأتوا بسورة من مثله ان كانوا صادقين فى دعواهم بانه صنع البشر فعجزوا عن ذلك جماعات ووحدانا وشهدوا للقرآن بأنه ليس من كلام الانس ولا من كلام الجن فاعلم ان كل من يزعم أن بعض القرآن خال من البلاغة فهو سمج سخيف ينطق هراء لأنه ثبت بطريق الجزم أن اساطين العرب وفصحاءهم الذين خضعت اعناقهم لبلاغة القرآن عجزوا عن ان يأتوا بسورة من مثله وثبت ان هؤلاء العظماء قد بذلوا مجهودا عظيما فى محاربة الرسول وحاولوا غير مرة أن يعارضوا القرآن فعجزوا عن ذلك واقروا بعجزهم ولو انهم قدروا على ذلك لتقهقر الاسلام امامهم قطعا لأنه تحداهم على ان يأتوا بسورة من مثله فلو انهم فعلوا لكانت

لهم الغلبة ولكنهم خابوا وخسروا وتقهقروا أمام تلك العظمة التي قضت على عبادة الاوثان وجعلت كلمة الله هي العليا وهي عظمة القرآن الكريم في بلاغته وفصاحته ومتانة اسلوبه واحكام مبانيه وجمال معانيه ودقة تراكيبه وعذوبة الفاظه وصدق قضاياه وصحة أخباره في كل صغيرة وكبيرة . واشتماله على كل مافيه سعادة الانسان وخيره . فهو حجة الله القاطعة . وآياته الناطقة . وبرهانه الدائم . ونوره الساطع أنزله الله هدى ورحمة للعالمين فلو اجتمع البلغاء جميعا على أن يذكروا مناقبه ويبينوا عجائبه ويشرحوا أسراره لما استطاعوا أن ينتهوا في ذلك الى غاية أو يقفوا على نهاية فان عجائب كتاب الله لاتفنى كما قال المصطفى عليه الصلاة والسلام وأسرار معانيه لاتستقصى فمن استمسك به فقد استمسك بالعروة الوثقى لاانفصام لها ومن حاد عنه فقد ضل سواء السبيل .

ألا ترى أن المسلمين في مبدإ امرهم كانوا من أرقى الامم سعادة ومجدا وأعزها مكانة وقدرا وما ذاك الا لانهم كانوا بالقرآن مستمسكين وبآدابه متأدبين فخضعت لهم رقاب القياصرة وذلت لسطوتهم جباه الاكاسرة وكانوا سادة الدنيا وعنوان الشرف والفضيلة ومكارم الاخلاق فلما غلبت الأهواء على زعماء المسلمين وتركوا نصائح القرآن وراءهم ظهريا وصلوا الى ماهم عليه من سوء الحال نسأل الله تعالى ان يلهم المسلمين رشدا ويوفقهم الى التأدب بآداب كتابهم الكريم الذى لم يترك فضيلة من الفضائل الا حث عليها وأمر بها ولم يذر رذيلة من الرذائل الا نهى عنها ونعى عليها ويكفي من ذلك قوله تعالى [ان الله يأمر بالعدل والاحسان وايتاء ذى القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغى

وكفى بما ذكرناه لك من بعض سيرة سيدنا محمد الاولي وبالقرآن

الكريم معجزة تدل على أنه عليه الصلاة والسلام رسول من عند الله حقا وأن كل ماجاء به وبلغه عن ربه صدق لا يرتاب فيه عاقل منصف يدرك طبائع الأشياء ويعرف ما يمكن ان تنتهى اليه العقول البشرية على ان هناك كثيرا من دلائل نبوته ومعجزاته لا يمكننا استقصاءه فى هذا المقام وكيف يمكننا استقصاء ذلك وله عليه الصلاة والسلام فى كل حركة من حركاته وعمل من اعماله مايدل على أنه رسول الله وانه خير خلق الله أليس هو ذلك اليتيم الفقير الذى نشأ فى تلك البيئة التى وصفناها وكل اهل زمانه اعداء له لا ناصر له منهم حتى إن ابا طالب الذى كان يناصره مات وتركه لهم فاصبح مضطهدا من جميع جهاته يتآمر عليه اعداؤه ويتربصون به الدوائر للقضاء على حياته وهو يصبر على كل مايصيبه من بلواء ويحتمل كل مايلاقيه من ضر وايذاء ويجاهد بنفسه منفردا فى سبيل الدعوة الى الله تعالى كما امره الله تعالى بقوله فاصدع بما تؤمر واعرض عن المشركين وقوله ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة . أليس هو ذلك الأمى المضطهد من قومه وعشيرته قريبهم وبعيدهم غنيهم وفقيرهم حتي النساء والصبيان والعبيد فانهم كانوا يغرونهم به فيرشقونه بالأحجار كلما مر ومضى ومع ذلك هو راض بكل اضطهاد وتعذيب قرير العين بكل ما يصيبه من ايذاء وتشريد لا مطمع له الا هداية الناس وارشادهم ولا غرض له الا اخراجهم من الظلمات الى النور . أليس هو ذلك الرجل الذى عرض عليه أعداؤه أن يبايعوه بالملك وأن يشاطروه جميع أموالهم فى نظير أن يكف عن الدعوة الى الله ويسايرهم فى عبادة اوثانهم فرفض ذلك بتاتا وقال لعمه أبى طالب الذى عرض عليه ذلك . والله ياعم لو وضعوا الشمس فى يمينى والقمر فى يساري ماتنازلت عن هذا الأمر حتي يظهره الله أو هلك فيه .

أليس فى ذلك دلالة قاطعة على صلته بربه تعالى والا فما هى غاية الانسان فى حياته الدنيا سوى الملك والمال وقد عرضا عليه بالحاح فأبت نفسه الكريمة ذلك بتاتا . ثم أليس من الانصاف الاذعان لهذا الأمى بأنه رسول من عند الله بعد ان قلب نظام العالم فى الشرائع والعقائد والأخلاق وهو فرد نشأ بين أعداء يحدقون به من جميع جهاته أليس من الانصاف الايمان بأنه رسول الله وقد جاء بالقرآن الكريم الذى أعجز البلغاء والفصحاء جميعهم ومع ذلك لم يدع منه لنفسه كلمة واحدة بل قال انه جميعه من عند ربه قال تعالى (ولو تقول علينا بعض الاقاويل لأخذنا منه باليمين ثم لقطعنا منه الوتين) ولقد بلغ ذلك القرآن عن ربه بكل أمانة وصدق مع أن فى بعضه عتبا عليه او مؤاخذة له وليس من المألوف أن يعنف الانسان نفسه ويظهر امام الملأ بمظهر المخطىء من غير ضرورة تلجئه الى ذلك .

أليس من الانصاف التصديق برسالة المصطفى صلى الله عليه وسلم . وقد ظل دينه محفوظا وقرآنه باقيا لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه قرونا عديدة مع وجود أعدائه العاملين على هدمه وهدم دينه من الداخل والخارج . الا إن ذلك ليس فى طاقة البشر أن يأتى به وحده بل لابد فيه من تأييد إله قادر لا يعجزه شىء فى الأرض ولا فى السماء .

ذلك بعض الادلة التي قامت على بعثة رسول الله صلى الله عليه وسلم وعلى مثل ذلك يعول جمهور علماء المسلمين وكتابهم فان ادلتهم على رسالة نبيهم يرجع معظمها الى الحقائق العلمية التي تذعن لها العقول البشرية بوضوح لا خفاء فيه فلا يعولون على خوارق العادات وإن كان قد ثبت فى الصحيح أن النبي صلى الله عليه وسلم جاء بمعجزات خارقة

للعادة كثيرة . منها تسبيح الحجر فى كفه . ومنها نبع الماء من بين أصابعه ومنها زيادة الماء فى قربتين لامرأة كانت تحمل ماء حتى شرب الجيش وملؤا قربهم ولم ينقص منه شيء . ومنها حنين الجزع الذى كان يخطب عليه ثم تركه بعد ان عمل له المنبر فسمع للجزع بكاء كبكاء الصبى . ومنها زيادة طعام أبى بكر الذى صنعه لأهل الصفة حتى قدم لقوم كثيرين فكفاهم .ومنها زيادة طعام الذى دعا النبى وحده فأخذ معه العمال الذين كانوا يحفرون الخندق فأكلوا منه حتى اكتفوا .ومنها انشقاق القمر .ومنها سجود الجمل بين يديه . ومنها اخباره عليه الصلاة والسلام بكثير من المغيبات كاخباره بمصرع زيد بن حارثة وجعفر بن أبى طالب وعبد الله بن رواحة فى معركة مؤتة بالشام وهو بالمدينة . ومنها غير ذلك مما ورد فى الأحاديث الصحيحة كالبخارى ومسلم وغيرهما .

هذا وقد اورد بعض علماء المتكلمين شبها على اعجاز القرآن واجابوا عنها أحسن جواب كما فى المواقف وغيرها ولكن بعض اعداء الدين وسخفاء الملحدين فى زماننا قد ظنوا أن الفرصة سنحت لهم بذلك فاتخذوا من هذه الشبه وسيلة للطعن فى كتاب الله والعمل على تضليل الناس بايرادها من حين لآخر متجاهلين ما اجابوا به عنها وفى ذلك منتهى الخزى والعار لانهم فضلا عن كونهم قد سرقوا آراء غيرهم فانهم قد خانوا أنفسهم بكتمان الحقائق العلمية فكانوا ممن اضلهم الله على علم واولئك هم الخاسرون .فلنورد لك شيئا من هذه الشبه مع الجواب عنها لتكون منه على هدى .

الشبهة الأولى قلتم إن القرآن معجز ببلاغته المعروفة عند العرب ولو صح ذلك لكان القرآن معروفا عندهم ببلاغته مميزا عن غيره من كلام العرب نثرا ونظما ولكن قد ورد في الاحاديث المعتبرة

انهم كانوا يختلفون فيه عند ترتيبه وكتابته فكان المكلفون بجمعه اذا جاءهم احد بآية ولم يكن ثقة مشهورا [بالعدالة] لم يضعوها فى المصحف الا ببينة فكيف يلتق هذا مع قولكم ان القرآن يتميز عن غيره ببلاغته واذا كان العرب من قريش لا يعرفون هذا التمييز فمن يعرفه غيرهم وأيضا فان ابن مسعود كان يقول ان الفاتحة والمعوذتين ليست من القرآن مع انها من اشهر سور القرآن فكيف يجهل بلاغتها وفصاحتها التى تمتاز بها واين هى البلاغة اذا خفيت على ابن مسعود .

والجواب، عن هذه الشبهة واضح جلى لا يحتاج الى عناء وهو أن هذه الرواية كاذبة مختلقة مهما أيدها بعض الرواة وذلك من وجهين الاول أن القرآن من اوله الى آخره متواتر بلا نزاع وليس من المعقول البتة أن نترك العمل بالمتواتر الى الأخذ برواية ظاهرة الفساد الثانى انه قد ثبت فى الصحيح أيضاً ان النبي صلى الله عليه وسلم قد جمع القرآن على حاله الذى تواتر عليه وأن بعض المسلمين كانوا يحفظونه فى عهده وأنهم كانوا يبعثون فى الجهات ليعلموا الناس القرآن على هذا الحال وما كان عمل عثمان ومن معه فى جمع القرآن الا جمع الصحف ونحوها مما كتب فيه القرآن فى عهد النبى صلى الله عليه وسلم حرصا على حفظ آثاره بذاتها وجعلها مرجعا عند ماعساه أن يحدث بين المسلمين من خلاف فى ذلك .

ولله در الامام الرازى حيث قال ان هذه الرواية باطلة مختلقة لانه قد ثبت ان النبى صلى الله عليه وسلم هو الذى تولى جمع القرآن

وهذه الرواية تشبه رواية الغرانيق التى أدخلها بعض اعداء الدين على كتاب الله تعالى ليغر بها البسطاء وقد اغتر بعض الرواة بها فأيدها وحاصلها أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يقرأ سورة النجم بمحضر

من بعض المشركين فلما قرأ افرأيتم اللات والعزى ومناة الثالثة الآية القى الشيطان فى قراءته اى ادخل فى قراءته جملة وتلك الغرانيق (الاصنام) العلى وان شفاعتهن لترتجى واستدل من آمن بهذه الرواية الفاسدة على صحتها بدليلين الأول أن المشركين سجدوا فى آخر السورة مع النبى صلى الله عليه وسلم فلو لم يمدح آلهتهم لما سجدوا معه . الثانى أن ابن عباس فسر قوله تعالى وما ارسلنا من قبلك من رسول ولا نبي الا اذا تمني القى الشيطان فى أمنيته الآية بمعنى اذا قرأ ادخل الشيطان فى قراءته . والدليلان واهيان بل هما سخيفان اما سجود العرب فقد كانوا امرغمين عليه بحسب عادتهم فانهم كانوا يسجدون لبلاغة القول ومتانة اسلوبه فهم قد سجدوا للبلوغه الدرجة القصوى فى ذلك وليس من المعقول أن يقتنعوا بكلمة مدح بينما القرآن فى هذه الآية سفه احلامهم وندد بسخافتهم فى اتباعهم هذه الاصنام وكيف يمكن التوفيق بين مدح وذم فى وقت واحد يقنع به البليغ وأما تفسير ابن عباس فعلى فرض انه المتعين فى الآية فان معناه وسوسة الشيطان فى نفوس المعارضين كما هو الواقع فان الناس لم يذعنوا جميعا بما يقرؤه النبى صلى الله عليه وسلم بل منهم المصدق والمكذب فاما المصدقون فيزيل الله من انفسهم ما ألقاه الشيطان ويحكم فيها آياته فكل ما يمكن للشيطان عمله ان يوسوس للناس بأن هذه القراءة ليست من عند الله لا أن يأتى بقرآن يدخله على الناس ولو استطاع الشيطان أن يفعل ذلك لضاعت عصمة الانبياء فى التبليغ ووهيت الثقة بما يقولون وفى ذلك خطر شديد عليهم وعلى ما جاؤا به . ولشيخنا الاستاذ الامام الشيخ محمد عبده رسالة خاصة فى هذا الموضوع قضى فيها الوطر من ذلك رحمه الله واول من تنبه لفسادها كثير من الأجلة منهم صاحب المواقف فجزاهم الله أحسن الجزاء.

ومن هذا يتضح لك أن كل رواية تصادم المتواتر وتحدث فى

القواعد العامة ريبة ولو من بعض الوجوه فانه لاينبغى التعويل عليها ولا الاحتجاج بها خصوصا فى مواطن الاعتقاد .

الشبهة الثانية ان القرآن قد اشتمل على الاخبار بغير الواقع حيث قال [مافرطنا فى الكتاب من شىء] وهذا عام يشمل جميع الاشياء مع أن المشاهد غير ذلك بداهة فى كل زمان ومكان وأين الطيارات والسيارات والتجار والكهربا . وكيفية الصناعات المختلفة وغير ذلك والجواب أن المراد بالكتاب اللوح المحفوظ فلا اشكال اصلا او المراد بالشىء المعنى الذى يستدعيه التشريع كما هو الشأن فى الكتب المنزلة من عند الله والاول اقرب وأحسن الشبهة الثالثة إن القرآن قد اشتمل على اللحن فى قوله إن هذان لساحران لان اسم إن يجب ان يكون منصوبا وهذا اشكال سخيف لان القرآن عمدة الناس فى اللغة العربية فيجب ان يكون مرجعا لهم فى كل ماجاء به لا أنه يتبع اصطلاحاتهم ومع ذلك فاللغة العربية تنطبق على مثل هذا التركيب من وجوه . احدها أن بعض قبائل العرب يلتزم زيادة الألف والنون فى المثنى مطلقا نصبا ورفعا وجرا كقول الشاعر إن اباها وابا اباها وعلى هذه اللغة قرأ من قرأ إن هذان لساحران وبعض القرأ يقرأ إن هذين لساحران على اللغات الأخرى المشهورة . ثانيها ان ضمير الشأن محذوف اسم إن والتقدير انه أى الشأن هذان لساحران وهو كثير فى لغة العرب وهذان مبتدا وساحران خبر ويجوز أن تدخل اللام على خبر المبتدا وان كان قليلا والجملة من المبتدا والخبر خبر ان . ثالثها ان كلمة ان فى قوله ان هذان بمعنى نعم وهى تاتى بمعنى نعم كما قال ابن الزبير لصاحب الناقة التى قال له لعن ناقة حملتنى اليك فقال له ابن الزبير ـ ان وصاحبها ـ اى نعم وصاحبها وهذان لساحران متبدا وخبر ودخلت عليه اللام كما تقدم

الشبهة الرابعة أن القرآن قد اشتمل على ايضاح الواضح وذلك لغو يتنزه عنه البليغ المعجز ببلاغته وذلك فى قوله تعالى (تلك عشرة كاملة) والجواب أن قوله تعالى فصيام ثلاثة أيام فى الحج وسبعة اذا رجعتم الآية تشريع للناس جميعا الحاضر منهم والغائب فى كل زمان ومكان والمشرع البليغ ينبغى له أن يضبط تشريعه من جميع نواحيه حتى لايتطرق اليه احتمال فى زمن من الازمان اذ يمكن ان يفهم بعض الناس ان المكلف به ثلاثة ايام فى الحج مضافا اليهما اربعة بعد الرجوع فيكون المجموع سبعة ويكون قوله وسبعة اذا رجعتم معناه أن مجموع ماعليكم بعد رجوعكم سبعة منها الثلاثة المتقدمة والله تعالى العليم الخبير ضبط مايريده منهم من جميع الجهات فقال ـ تلك عشرة كاملة ـ وهذا آية البلاغة وعلامة الاعجاز ويصح أن يجاب بأن الواو تكون بمعني او فى اللغة فللقارى أن يقول ان الواو للتخيير بمعني أن المكلف مخير بين أن يصوم ثلاثة أيام فى الحج أو يصوم سبعة اذا رجع فاراد الله أن ينفى هذا التوهم .

الشبهة الخامسة قلتم ان القرآن مع طوله دقيق المعنى خال من التناقض وهو مردود فقد قال تعالى ـ وما علمناه الشعر ـ ومعنى هذا أن القرآن الذى علمه الله لنبيه خاليا من الشعر مع أنه ليس كذلك فان فيه كثيرا من الآيات على وزان البحور الشعرية فمن ذلك قوله تعالى ـ ومن يتق الله يجعل له مخرجا ويرزقه من حيث لايحتسب ـ فانه اذا حذف منه لفظ مخرجا يكون من بحر التقارب على وزن فعولن فعولن فعولن فعل ومنه قوله تعالى ـ واملى لهم إن كيدى متين ـ وغير ذلك كثير ذكره السكاكى فى المفتاح فوجود الشعر فيه مع نفيه عنه تناقض ظاهر .

والجواب ان الشعر ما قصد المتكلم به من أول الأمر الشعر أما اذا كان يريد ان يتكلم نثرا ثم جاء فى بعض كلامه البليغ ما يطابق الموازين الشعرية فانه لا يسمى شعرا اذ لا يخلو النثر من أن يوجد فيه ما ينطبق على موازين الشعر فالذى نفاه الله تعالى عن نبيه هو محاولة الشعر وقصده من أول الأمر وبذلك تسقط الشبهة على أن ماذكروه فى القرآن ليس فيه اتحاد فى الروى ولا تناسب فى المصاريع ولا يمكن أن يرى سامعه فيه مسحة من الشعر الا اذا حاول تمطيط بعض الكلم واخراجها عن لفظها الطبيعى فتلك شبهة واهية واهنه .

الشبهة السادسة قال الله تعالى ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا ومعنى هذا أن القرآن لم يقع فيه اختلاف بين المسلمين مع أنه ليس كذلك فقد وقع الاختلاف الكثير فيه بينهم فى لفظه ومعناه فاما فى لفظه فقد اختلفوا فى تبديل لفظ بآخر وفى ابدال تركيب بتركيب وفى زيادة بعض الالفاظ على بعض . فمثال الاول ان بعضهم قرأ وتكون الجبال كالصوف المنفوش وبعضهم كالعهن المنفوش وقرأ بعضهم فامضوا الى ذكر الله وذروا البيع وقرأ بعضهم فاسعوا الى ذكر الله . وقرأ بعضهم فكانت كالحجارة وبعضهم فهى كالحجارة . وقرأ بعضهم والسارقون والسارقات وبعضهم والسارق والسارقة. ففى هذا كله اختلاف فى اللفظ بمعنى ابدال لفظ بآخر مرادف له ومثال الثانى أن بعضهم قرأ ضربت عليهم الذلة والمسكنة وبعضهم قرأ ضربت عليهم المسكنة والذلة . وقرأ بعضهم وجاءت سكرة الحق بالموت وبعضهم وجاءت سكرة الموت بالحق فهذا اختلاف فى التركيب . ومثال الثالث وهو الزيادة والنقصان فقد قرأ بعضهم فى قراءة غير مشهورة النبى أولى بالمؤمنين

من أنفسهم وازواجه امهاتهم وهو أب لهم فزاد قوله وهو أب لهم على القراءة المشهورة ومثل ذلك قوله تعالى له تسع وتسعون نعجة فى قراءة غير مشهورة زيادة انثي .

واما الاختلاف فى معناه فمثاله قراءة بعضهم وقالوا ربنا باعد بين اسفارنا بضم الباء من ربنا وجعل باعد فعلا ماضيا وقراءة بعضهم قالوا ربنا باعد بين اسفارنا بنداء ربنا وجعل باعد فعل دعاء والقرآتان مختلفتان فى المعنى لان الاولى خبرية والثانية انشائية .

فقد ثبت من ذلك أن القرآن قد وقع فيه اختلاف كثير فى لفظه ومعناه والجواب عن ذلك من وجهين الوجه الأول أن القرآت الواردة من ذلك بطريق التواتر عن النبى صلى الله عليه وسلم لا يتصور فيها اختلاف لانها نقلت عن مصدرها نفسه وهى دليل على اشتمال القرآن الكريم على تفنن كثير فى القول وبراعة شاملة فى العبارة .

وذلك من دلائل البلاغة والاعجاز فلا معنى لهذا أن يقال إن الناس قد اختلفوا فى القرآن لان الاختلاف انما يكون فيما لم يبينه المشرع نفسه . ومالم يتواتر منها فلا يعبأ به ولا يعول عليه لما علمت من أنه لا يصح الالتفات فى باب الاعتقاد الا الى المتواتر أما غيره فلا يحتج به مهما كان راويه. والوجه الثانى أن الاختلاف المنفى فى الآية الكريمة يشمل أمورا ثلاثة الأول التناقض بين الآيات واختلاف الأحكام وكون بعض آياته يفسد البعض الآخر فاما التناقض فحاشا أن يكون فى القرآن تناقض كيف وهو الحجة القاطعة والقول المبين المبرأ عن كل نقيصة وعيب وهو الذى حير عقول اولى الألباب من أعدائه وادهش اساطين القول وفحول البلاغة فان خال بعض ضعاف العقول تناقضا بين بعض الآيات فهو قاصر عن ادراك معناها جاهل بموارد عباراتها غافل عن

مناسبتها لما سيقت من أجله أما من يتدبر معناها ويعرف ان التناقض لا يتحقق الا عند اتحاد الزمان والمكان والحال فانه لا يرى الا بلاغة لا تخطر له على بال ولا يفهم الا معانى تعنوا لعظمتها وجوه الابطال واما الاختلاف فى الأحكام كان يقرأ بعضهم آية تدل على حكم غير ما يقرأ به الآخر فان ذلك ايضا منزه عنه ماتواتر عن القراء اذ لم ينقل عن احد نقلا متواترا تناقض الحكم بين قراءتين مختلفتين فاذا وجد فى غير المتواتر لا يعمل به قطعا واما الاختلاف فى افساد بعض الآيات بعضا فذلك معنى التناقض وقد عرفت أن كتاب الله منزه عن التناقض فى لفظه ومعناه .

هذا وقد فسر بعض المفكرين من العلماء الافاضل قوله صلى الله عليه وسلم أنزل القرآن على سبعة احرف كلها كاف شاف باختلاف القراآت المتواترة الذى اشرنا اليه آنفا فليس المراد بالأحرف حروف التهجى التي تتركب منها صور الكلمات فى الكتابة لأن النبى صلى الله عليه وسلم كان اميا لا يعنيه امر الكتابه ولم يشأ الله ان يعلمه اياها حتي لا يتخذها اعداؤه سلما للطعن عليه وانما المراد بالأحرف الأوجه والأنحاء فان الحرف يطلق على الوجه كما فى قوله تعالى - ومن الناس من يعبد الله على حرف فان معناه على وجه واحد وهو ان يعبده فى فى السراء لا فى الضراء فمعنى قوله على سبعة احرف على سبعة انحاء مختلفة . ووجه انحصار تلك الأنحاء فى السبعة ان الاختلاف بين القراءتين إما ان يكون راجعا الى اثبات كلمة او الى اسقاطها وهذا يشمل امرين الأول ان لا يختلف المعني باختلاف القراءتين والثانى ان يختلف مثال الاول قوله تعالى وما عملت ايديهم فى قراءة وما عملته ايديهم فى القراءة الأخرى ففى القراءة الأولى اسقاط هاء الضمير . وفى القراءة الثانية اثباتها والمعنى فيهما واحد لان

الموصول لابد له من عائد إما مذكور أو مقدر . ومثال الثانى قوله تعالى إن الساعة آتية اكاد اخفيها فى قراءة . وفى قراءة أخرى اكاد اخفيها من نفسى ففى الأولى اسقاط من نفسى وفى الثانية زيادتها والمعني مختلف فيهما . فهذان صورتان من السبعة .

وإما ان يكون راجعا الى تغيير نفس الكلم وهذا يشمل ثلاثة أمور الأول ان يتغير الكلمتان والمعنى واحد مثل ويأمرون الناس بالبخل وبالبخل فى قراءتين بضم الباء وسكون الخاء وفتحها مع فتح الخاء فان البخل بالفتح بمعنى البخل بالضم . الثانى ان يتغير الكلمتان فيترتب على تغيرهما تضاد المعني كقوله تعالى إن الساعة آتية أكاد أخفيها بضم الهمزة وأخفيها بفتحها فى قراءتين فان أخفيها بالضم معناه اكتمها وبالفتح معناه اظهرها والمعنيان متاضدان. الثالث أن يتغير الكلمتان من غير تضاد كقوله تعالى كالعهن المنفوش فى قراءة وكالصوف المنفوش فى قراءة أخرى فان العهن هو الصوف فلا تضاد بينهما فهذه ثلاثة تضم الى الاثنين قبلها فيكون المجموع خمسة واما ان يكون الاختلاف راجعا الى امر عارض للفظ وهذا يشمل امرين الأول ان يكون بسبب تقديم وتأخير كقوله تعالى وجاءت سكرة الموت بالحق فى قراءة . وجاءت سكرة الحق بالموت فى قراءة أخرى الثانى ان يكون بسبب الاعراب كقوله تعالى إن ترن انا اقل منك مالا وولدا بنصب اقل فى قراءة ورفعه فى قراءة اخرى فمن نصبه جعل انا ضمير فصل واقل مفعول ومن رفعه جعل انا ضميرا منفصلا مبتدا واقل خبره فهذان اثنان اذا ضممتهما الى ما قبل كان المجموع سبعة وهذا التأويل آية فى الحسن وفيه ضبط كثير لما عساه ان يخفى على الناظرين .

الشبهة السابعة لو كان القرآن بليغا ما اشتمل كثير منه على التكرار

مثل تكرار قصة موسى ونوح وهود وشعيب فقد ذكرت فى القرآن فى غير موضع خصوصا التكرار الكثير الواقع فى سورة الرحمن .

والجواب أن من يورد مثل هذه الشبهة يكون جاهلا بالبلاغة لايدرى حدها ولايعرف شيئامنها لانها مطابقة الكلام لمقتضى الحال ومعلوم أن النبي صلى الله عليه وسلم كان بين قوم قست قلوبهم وأضلتهم عقيدتهم الباطلة عن النظر فيما جاء به رسول الله صلى الله عليه وسلم فلاغرو أن يذكرهم بآيات الله من حين لآخر ويضرب لهم الأمثال بالامم الماضية والحاضرة كلما اقتضى الحال ذلك ويكرر لهم الموعظة بالطرق المختلفة والعبارات التي تناسب حالهم . ومن يتأمل فى ايراد قصص الامم السابقة فى كتاب الله وينعم النظر فى أساليبها واختلاف عبارتها من اطناب وايجاز وتقديم وتأخير واثبات وحذف لايسعه الا أن يؤمن بأنها تنزيل من عليم خبير ومن ذا الذى يستطيع أن يعبر عن المعنى الواحد بعبارات مختلفة وكل عبارة لها روعة تجعل سامعها يذهل عن العبارة الأخرى فيخيل له أن هذه قصة جديدة لم تطرق سمعه قبل ذلك . من ذا الذى يستطيع مهما كان بليغا أن يصور حال الامم هذا التصوير الرائع فيجعل للمعنى الواحد صورا مختلفة تأخذ بالألباب وتذهب بالعقول من غير أن يمجها سامعها أويسأم من تكرارها .كلا إن ذلك ليس فى مقدور أحد من خلق الله أجمعين .

أما التكرار الذى وقع فى سورة الرحمن فهو ابداع فى القول وتفنن فى الزام المخاطب بما يلقى عليه من الكلام فان الذى تكرر فيها هو قوله تعالى فبأى آلاء ربكما تكذبان وهو خطاب للثقلين المذكورين فى قوله قبل سنفرغ لكم أيها الثقلان ومعنى الألاء النعم فهو يقول سبحانه لهم أي نعمة من النعم التى أكررها عليكم تجحدونها وقد كررت هذه الآية

فى سورة الرحمن احدى وثلاثين مرة منها ثمانية عقب ذكر عجائب خلق الله وبديع صنعه ومبدإ الخلق ومعادهم . ومنها سبعة عقب آيات فيها ذكر النار وشدائدها . ومنها ثمانية عقب وصف الجنتين اللتين أعدهما الله تعالى للمقربين . ومنها ثمانية عقب الجنتين اللتين أعدهما الله لأصحاب اليمين وهما دون الجنتين الأوليتين .

فالنعم التى ذكرت فى هذه السورة اما فى الدنيا او فى الآخرة وكل واحدة منها كافية فى الدلالة على وجود إله قادر قاهر عظيم فمن البلاغة فى القول ان تذكر كل آية تشتمل على نعمة من تلك النعم العظيمة ويسأل سامعها عن أى شىء يكذبه منها لأن كل آية دليل على وجود ذلك الاله القادر القاهر قائم بذاته ومن قوة الدليل ومتانته ووثوق المستدل به أن يسأل سامعه عنه ويتحداه وينكر عليه عدم الاذعان له مع وضوحه وشدة ظهور مقدماته ومع هذا فانه اذا غفل عن مقدمة من المقدمات أو صعب عليه ادراك آية من الآيات او لم يذعن لها تكبرا وعنادا انتقل معه الى آية اخرى ودليل آخر قد يألف مقدماته أو يتأثر من سياقه ثم يسأله عنه وهكذا حتى تنقطع حجته ان كان له حجة أو يظهر عناده وجهله إن كان مكابرا وليس وراء ذلك من بلاغة فى القول وابداع فى قيام الحجة ولكن الجاهلين عن ذلك غافلون .

الشبهة الثامنة قلتم إن القرآن محكم لا تناقض فيه والواقع غير ذلك فان فيه تناقضا بين قوله تعالى فيومئذ لا يسأل عن ذنبه انس ولا جان وقوله تعالى ولا يسأل عن ذنوبهم المجرمون وبين قوله فوربك لنسألنهم أجمعين عما كانوا يعملون وقوله فلنسألن الذين ارسل اليه ولنسألن المرسلين فان الآيتين الأوليين يفيدان أنه لا يسأل أحد عن ذنبه مطلقا

يوم القيامة والآيتين الأخيرتين يفيدان أن جميع المخلوقات يسألون وهذا تناقض . والجواب أن الذى يسأل هذا السؤال لايعرف معنى التناقض لان التناقض لايتحقق الا اذا اتحد الزمان والمكان والغرض ومن أين له ذلك الاتحاد ويوم القيامة طويل وللناس فيه اطوار شتى فهم لايسألون فى أوله ويسألون فى وسطه أو فى آخره اوهم لايسألون بدون اثبات بل يسألون سؤالا مقترنا بالحجة والبرهان كما قال تعالى يوم تشهد عليهم ألسنتهم وأيديهم الآية ولما قال صلى الله عليه وسلم مايفيد أن المجرمين يحشرون وهم حاملون لجرائمهم على أعناقهم ويظهر أن هذا من باب حفظ الصور فى كما سيأتى الحشر أوهم لايسألون سؤال اعنات وارهاق كما هو الشأن فى سؤال المجرم بل يسألون سؤال من يجادل عن نفسه كما قال تعالى - يوم تأتى كل نفس تجادل عن نفسها وتوفى كل نفس ماعملت وهم لايظلمون - وغير ذلك مما لايخطر على بال السائل من مقاصد القرآن الكريم وبلاغته وأين هذه السخافات من ذلك المقام الرفيع الذى خضعت له اعناق ملوك البيان وتقهقرت أمامه دولة الفصاحة والبلاغة فى العالم أجمع وكان هو المؤثر الوحيد فى هجر عبادة الاوثان التى كانوا بها يدينون ومن أجلها يضحون أنفسهم وأموالهم فالله المسؤل ان يوفق المسلمين الى الأخذ بما فيه ليعود لهم مجدهم الغابر وعزهم القديم .

عصمة الأنبياء

العصمة هى عبارة عن عدم خاق الله تعالى ذنبا فى النبى بمعني أن ارادة النبى لاتتعلق بذنب فيترتب على تعلقها خاق ذلك الذنب لأنك قد عرفت أن الاشياء كلها مخلوقة لله تعالى مكسوبة للعباد على رأى الأشعرى فهى أمر عدمى . أما الفلاسفة فانهم يقولون إنها ملكة تمنع عن الفجور والملكة صفة نفسانية وجودية تحصل بسبب العلم بمضار المعاصى ونقائصها ومنافع الطاعات وفضائلها فمن علم الرذائل التى تترتب على المعاصى والفضائل التى تترتب على الطاعات علما صحيحا فانه يكف عن المعاصى ويعمل الصالحات ويقولون انهذه الملكة تزيد رسوخا بالوحى فكلما أوحى اليهم بأمر أو نهى كان داعيا لهم الى اتباع ماأمرهم الله به هم وقومهم واجتناب مانهى الله عنه . ولا مانع من وقوع الصغائر منهم عمداً أو سهوا فى ابتداء الأمر قبل أن تصير العصمة ملكة لهم لأن صفات النفس فى أول الأمر قبل رسوخها تكون حالا كما تقدم فى المقدمة .

وعرفها بعضهم بأنها خاصة قائمة بنفس الشخص تمنعه من ارتكاب الذنوب ومعنى هذا أنها صفة طبيعية ملازمة للنفس ولكن هذا ليس بصحيح لانها لوكانت كذلك لكان الرسل مفطورين على عدم ارتكاب الذنوب فلا يمدحون على تركها بل لايكلفون بتركها لان التكليف عمل ما فيه كلفة ومشقة ومادامو مفطورين على ذلك فلا معنى لتكليفهم بترك الذنوب مع أنهم مكلفون بالاجماع .

وقد اختلف العلماء في أمر العصمة فقال بعضهم إن الانبياء معصومون عن الذنوب الكبائر عمدا قبل البعثة وبعدها وذلك لان الكبائر اما أن تكون شركا وهو اكبر الكبائر واما أن تكون غيره كالقتل والزنا والسرقة وغير ذلك من الكبائر ولا ريب في أن الانبياء الذين اصطفاهم الله من خلقه لا يصح أن يدنسوا بشيء من هذه القاذورات لاقبل البعثة ولا بعدها أما بعد البعثة فالأمر ظاهر . واما قبلها فلانه يوجب تحقيرهم في أعين الناس وعدم الاصغاء الى مايدعون اليه فلذا كان من الضرورى أن يعصمهم الله من الذنوب الكبيرة قبل البعثة وبعدها. ويرد على هذا أمور أحدها ماوقع من آدم من العصيان الذى عبر الله عنه بما يفيد أنه كبيرة حيث قال تعالى وعصى آدم ربه فغوى ثم اجتباه ربه فتاب عليه وهدى فالغواية والتوبة يدلان على أنه ارتكب كبيرة . وقد اجابوا عن هذا بأن ذلك معصية صورية لأن آدم انما فعل مايريده الله تعالى من ترتيب خلقه على هذا النظام الذى لا يتخلف فكان عمله لازما لابد منه وعلة النهى فى الظاهر هى الاشارة الى أن النوع الانسانى سيكون على هذا المنوال من عصيان ربه تارة والرجوع اليه أخرى وأنه سبحانه يقبل من يرجع اليه ويجتبيه ويغفر له عصيانه وبالجملة فما وقع من آدم حكاية لصورة حقيقية على ماسيكون عليه ذلك النوع وما سيلاقيه فى حياته الدنيا وذلك أمر لابد منه سنه الله تعالى فى عباده ولن تجد لسنة الله تبديلا فآدم وإن عصى الله فى الظاهر ولكنه فعل مالابد منه فى الواقع حتى قال بعض الصوفية إنه مأمور فى الباطن وقال بعضهم لوكنت منه لاكلت الشجرة كلها وذلك حسن.

ثانيها مانسب الى آدم وحواء من أنها لما حملت حواء أتاها ابليس فى صورة لاتعرفها وقال لها إنى أخاف أن يكون فى بطنك بهيمة فلما

أثقلت خافت من قوله وظنت أنها تحمل بهيمة حقا فاتاها ابليس ثانيا وقال لها إن دعوت لك فولدت انسانا تسميه باسمى عبد الحارث فرضيت وعرضت الأمر على آدم فرضى فلما ولدت سمت ولدها عبد الحارث والحارث اسم ابليس والى ذلك يشير قوله تعالى · هو الذى خلقكم من نفس واحدة وجعل منها زوجها ليسكن اليها فلما تغشاها حملت حملا خفيفا فمرت به فلما أثقلت دعوا الله ربهما لئن آتينا صالحا لنكونن من الشاكرين الآية فقد سمى الله فعلهما شركا وهو كبيرة بلا شك .

الجواب عن هذا من وجوه . الأول ان الخطاب لقريش لا لبنى آدم كلهم . والمراد بالنفس الواحدة قصى رأس القبيلة ومعنى منها زوجها انه جعل زوج قصى من جنسه عربية قرشية لا أنه خلقها منه ومعنى قوله فلما أتاهما صالحا جعلا له شركاء فيما أتاهما انهما قد أشركا بالله فى تسمية أبنائهما بعبد مناف وعبد العزى الخ . فليس الضمير فى قوله تعالى جعلا له شركاء فيما أتاهما راجعا الى آدم وحواء بل هو راجع الى قصى وزوجه رأس قبيلة قريش .

الثانى انه على فرض ان المراد آدم وحواء ولكن القصة التى ذكرت ليس فيها شىء من الاشراك بالله لان ابليس جاءهما متنكرا لا يعرفانه ولم يسميا ابنهما بهذه التسمية اشراكا منهما فى الألوهية وانما المراد بالشرك الشرك الصورى وهو انهما فى الصورة رضيا بتسمية ابنهما عبد الحارث مع أن العبودية يجب أن تكون لله وحده لفظا ومعنى والا فلو قال رجل لآخر انى عبدك هل يكون مشركا كلا . نعم كان ينبغى لهما أن لا يغترا به ويصدقاه فى أنه هو الذى دعا الله تعالى لهما ولكن الخطأ ليس بجريمة بلا نزاع .

الثالث أن الضمير فى قوله تعالى جعلا له شركاء يعود على أولاد

آدم وحواء فالذى جعل الشركاء هم المخاطبون من أولادهم وانما اعاد الضمير بلفظ المثنى لأن الأولاد من زوجين ذكر وانثى ولهذا قال فى آخر الآية فتعالى الله عما يشركون بواو الجماعة ومن هـذا تعلم أن آدم لم يرتكب كبيرة لاقبل البعثة ولا بعدها .

ثالثها مانسبه الله تعالى الى ابراهيم عليه السلام من أنه قال للكوكب هذا ربى وظاهر هذا يقتضى أنه مشرك فلو كانوا معصومين عن الشرك والكبائر قبل النبوة لما قال ابراهيم ذلك . وهذا الايراد سخيف لان ابراهيم يريد أن يقيم الحجة على قومه بأبلغ عبارة وأحسن بيان فانه قد جاراهم فى اعتقادهم ليستدرجهم الى سماع الدليل القاطع الذى ذكره لهم وهو أنه لو كان إلها كما يزعمون لما عرض له التغير من حال الى حال وأنه انما يعبد إلها لايتغير ابدا وقد وافقهم على مايزعمون فمن الحق ان يوافقوه فيما يدعيه بعد أن قامت الحجة على بطلان مايدعون

رابعها مانسبه الى ابراهيم أيضا من أنه قال رب أرنى كيف تحيى الموتى الآية . فانها تفيد ان ابراهيم يشك فى قدرة الله على احياء الموتى والشك فى قدرة الله تعالى كفر . وهذا الايراد ايضا واهن لاقيمة له لأن ابراهيم وغيره من المخلوقات لم يكن يعلم علم اليقين كيفية احياء الله الموتى وإن كان يجزم بان الله قادر على أن يحيى الموتى بدليل اجابته عن سؤال الله إياه بقوله ألم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبى لأن الحالة النفسانية التى كانت عنده من الحيرة فى كيفية احياء الموتى تسكن بالعلم بها وكيف يتصور غير ذلك والآية تفيد أنه متصل بالاله الذى يوحى اليه وعالم بعظمته وقدرته واذا كان الذى يخاطبه ربه شاكا فيه فما هو حال الآخرين المكلفين بالنظر فى الدلائل الكونية من غير أن يتصلوا بربهم لاشك أن نسبة التكذيب الى ابراهيم فى هذه الحالة مما لا معنى له

خامسها ما نسب الى سيدنا ابراهيم ايضا من أنه كذب على قومه حين سألوه عمن فعل تكسير آلهتهم فانه قال لهم بل فعله كبيرهم مع أنه هو الذى فعل ـ وهذا الايراد أوهى من بيت العنكبوت كما يقولون لأن الاخبار بغير الواقع لا يكون كذبا مذموما الا باعتبار ما يترتب عليه من المساوى اما اذا كان للمتكلم غرض شريف من الاخبار بغير الواقع وقامت القرينة على ذلك الغرض فانه لا يكون كذبا بل يكون بلاغة ممدوحة كالتعريض وظاهر أن ابراهيم ما قال لهم ذلك الا توبيخا لهم وسخرية بهم حيث يعتقدون أن هذه الأصنام آلهة ومن يقدر على اتلاف الآلهة الا كبيرهم وهل يصح أن يعبد الناس الها عاجزا هذا هو الذى يريده ابراهيم والدلائل قائمة عليه وعلى فرض أن ابراهيم تعمد الاخبار بغير الواقع من غير أن يقصد ذلك فهل يعد كبيرة كلا لانه لم يترتب عليه شيء من المضار بل لو صدقوه لما ترتب عليه الا الخير وهو كراهية كبير الآلهة والشك فيهم وانصرافهم عن عبادتهم وليس لابراهيم غرض سوى هدايتهم وصرفهم عن عبادة الأوثان .

سادسها ما نسبه الله الى موسى عليه السلام من أنه قتل القبطى وقال إن قتله من عمل الشيطان وقال رب انى ظلمت نفسى . وقال فعلتها اذا وانا من الضالين . وذلك يفيد انه قتله عمدا لا خطأ . والجواب أن الذى فعله موسى هو ماقصه الله تعالى وهو أنه وكز القبطى والوكز فى اللغة معناه دفعه بيده بضرب او هو أن يجمع يده ويضربه بها على ذقنه وبديهى ان الضربة بهذه الحالة لا تفضى الى الموت عادة ولا يقصد صاحبها ان يقتل بها انسانا لانها لا تكفى لقتل حيوان صغير ضعيف كالأرنب فضلا عن قتل الانسان الذى قد يضرب بالهراوة وبالحجر الكبير مرات ولم يمت واذا كان كذلك فيكون الذي فعله موسي هو

ما يقع عادة بين المتنازعين من الملاكمة الخفيفة وهو صغيرة اذا لم يكن صاحبها متعديا وموسى لم يكن متعديا لأنه لم ينتقم لنفسه ولا لغرض شهوى وانما أراد أن ينتصر لرجل مؤمن من شيعته مظلوم ولم يرد قتل الرجل بهذه الوكزة . ولكن اتفق ان القبطي الذى وكزه كان ضعيف القلب مريضا فتأثر ومات ولا معنى لهذا الا القتل خطأ وهو غير كبيرة واما ماقاله موسى من أن ذلك من عمل الشيطان وأنه فعله وهو من الضالين فانه ناشى من تأثر نفسه الكريمة بما ترتب على فعله وأنه يلوم نفسه على العمل الصغير الذى وقع منه وهو وكزه لان التسامح فى مثل هذه الاحوال قد يكون انفع أثرا .

سابعها مانسبه الله الى داود من قوله تعالى فاستغفر ربه وخر راكعا وأناب فغفرنا له ذلك وهذا يدل على أنه ارتكب جريمة فتنه الله بها فاستغفر منها وقد ذكر الحشوية لذلك قصة خبيثة لايليق وقوعها من شرار الناس فضلا عن الأنبياء وحاصلها انه كان لداود قائد اسمه اوريا وكان لذلك القائد امرأة جميلة فعشقها داود فقصد أن يتخلص منه بالقتل فأخذ يرسله الى الحرب مرة بعد أخرى حتى قتل فأخذ زوجه فكان من امره ماقصه الله عنه فى القرآن من ارسال ملكين فى صورة خصمين الخ والجواب أن هذه القصة مكذوبة يتنزه كتاب الله عنها لأن الله قد امتدح داود فى هذه الآية بأجل المدائح واجملها ووصفه بأنه أواب وانه أوتى الحكمة وفصل الخطاب وبديهى أن الحكمة اسم جامع لكل اعمال الفضائل الانسانية فهل يليق بالحكيم أن تدفع به شهوته الى قتل قائده بوسيلة سخيفة طمعا فى امرأته ألا ان هذا لو فعله أحد من الناس لحكم عليه بالدناءة والشره والخسة التى لاحد لها فضلا عمن يؤتيه الله الحكمة إن هذا ضرب من ضروب المحال .

وهل يليق لأحد أن يفهم فى كتاب الله الذى هو المثل الأعلى فى البلاغة والفصاحة والآية الكبرى فى تنسيق القول ووزنه بموازين الكمال أن يمدح شخصا بمثل هذه المدائح العالية مع كونه شهويا شرها لايستنكف عن أن يقصد قتل قائده الذى يناضل عنه طمعا فى الاستمتاع بزوجه ان ذلك لهو البلاء المبين .فكذب هذه القصة بديهى لايحتاج الى نظر كثير .

أما تفسير الآية فانه يحتمل أمرين الأول أن داود كان يقضى بين الناس وقد رأى أن يكثر حرسه ليكون فيه ارهاب للأعداء كما قال تعالى فى الآية وشددنا ملكه فكان ذلك سببا فى تعطيل القضاء بين الناس الذين لهم قلوب ضعيفة يرهبون القوة فلم يتمكنوا من عرض قضاياهم فأراد الله تعالى أن يلفت نظره بمثال لما عساه ان يقع بسبب إهمال القضاء والترفع عن مستوى الناس الضعاف فكان موجودا بالمسجد والحرس يحدقون بالمسجد فجاء ملكان فى صورة خصمين وتسوروا المحراب الخ ولهذا لما سمع من احدهما قصته تسرع فى الحكم وقال لقد ظلمك الخ . فلما انصرف الملكان ظن داود ان هذه فتنة فاستغفر ربه فالاستغفار كان من تسرعه فى الحكم ومن الغفلة عن امر القضا.وهو ليس بكبيرة كما لايخفى.وانما هو غير لائق بمقام النبوة فهو ذنب نسبى.وما يرد على هذا من نسبة الكذب للملائكة غير سديد لان الغرض تمثيل الوقائع بصورة مؤثرة ولا ريب فى أن تمثيلها بمثل هذه الصورة له قيمته فى نفس سيدنا داود ومن يسمعها بعده من الناس . وقد قلنا فى كتاب الأخلاق إن الاخبار بغير الواقع لايكون مذموما على اطلاقه بل اذا ترتب عليه مصلحة او كان لغرض سام او قامت قرينة على أنه ليس مقصودا لذاته فانه لايسمى كذبا وقد يكون ضروريا فى بعض الاحيان

الوجه الثانى أن المحراب هو قصر داود وقد تسوره جماعة من اللصوص بقصد السرقة فلما رأوه مستيقظا اخترع اثنان منهم الخصومة المذكورة على أنه فزع منهم واساء الظن بهم ومعني فتنته اختبار حلمه حين خاف منهم فهل يستعجلهم بالعقوبة مع القدرة اويعفو عنهم فلما عفا عنهم برهن على أنه فى غاية الحلم ومعني فاستغفر ربه استغفره لهم ليعفوا عنهم شفقة على خلق الله وخوفا عليهم من عذاب الله كما هو شأن قلوب الانبياء الرحيمة .

ومن ذلك تعلم أن المراد بالنعاج الغنم حقيقة وليس المراد بها النساء وأن داود لم يرتكب ذلك الذنب الفاضح حماه الله منه كما عصم سائر انبيائه ورسله .

ثامنها ما قصه الله تعالى عن سليمان بقول ولقد فتنا سليمان وألقينا على كرسيه جسداً ثم أناب . وقد فسرت هذه الآية بأن سليمان كان مولعا بامرأة تزوجها بعد ان قتل اباها وكان ملكا محاربا فكانت لا ترقأ لها عين من البكاء على والدها فصنع له بعض الجن تمثالا على صورة ابيها فكسته كسوة نفيسة وكانت تسجد له هى وخدمها فى بيت سليمان وكان فى يد سليمان خاتم يسخر به الجن والريح فسقط الخاتم من يده فقال له آصف انك مفتون بذنبك فتب الى الله فخرج الى فلاة وقعد على التراب تائبا الى الله تعالى فغفر الله له ذنبه .

والجواب ان تفسير الآية بهذه القصة كذب لا شك فيه وجريمة من الجرائم التى ادخلها الحشوية فى تفسير كتاب الله للنيل من الأنبياء اما الآية فقد فسرت بحديث صحيح حاصله ان سليمان قال ليلة انه يطوف بسبعين امرأة لتأتى كل منها بغلام يجاهد فى سبيل الله ولم يقل ان شاء الله فلم تحمل سوى واحدة منها جاءت بغلام ناقص فذهبت

به القابلة وألقته على كرسيه بين يديه فاستغفر ربه من عدم الاستثناء فهذه فتنة سليمان .

وقد قال بعضهم إن الحديث أيضا خارق لطبيعة البشر فانه ليس من الممكن أن يأتى الرجل الواحد سبعين امرأة فى ليلة واحدة ثم ان الزمن أيضا لايحتمل أن ينتقل الرجل من فراش امرأة الى فراش أخرى ثم يأتيها وهكذا الى سبعين مرة وفى بعض الروايات مائة مرة

والجواب أن الحديث ليس فيه أن سليمان اتاهن بالفعل وانما هو قد عزم على ذلك ولم يقل ان شاء الله ولم يحمل ممن اتاهن الا واحدة هذا من جهة ومن جهة أخرى فان من الناس من يشذ عن الطبيعة المعتادة فى مثل هذا فيمكنه أن يأتى النساء كثيرا بدون مشقة والمعروف ان السوداء اذا استحكمت فى شخص فانه يستطيع أن يفعل ذلك بدون نزاع على أن الأنبياء لهم خوارق كثيرة وانكارها مصادمة للمحس الذى لاينكره الا جاهل بطبائع الكائنات ونسبتها الى قدرة الاله الذى لايعجزه شيء فى الأرض ولا فى السماء وبالجملة فالأنبياء معصومون عن الكبائر قبل البعثة وبعدها وما ورد من نسبة الكبائر اليهم فهو اما مكذوب لا اصل له كما فى قصة داود وسليمان واما محمول على الخطأ كما فى قصة موسى او محمول على أنه معصية ظاهرا كما فى قصة آدم وأما ما ورد من نسبة الذنب الى سيدنا محمد سيد الأولين والأخرين فى قوله تعالى ليغفر لك الله ماتقدم من ذنبك وما تأخر فليس معناه ثبوت ذنب له بل هو تعداد لنعم الله سبحانه عليه واعلان لرفعة منزلته عند ربه فى الدنيا والآخرة فكما أنه سبحانه قد فتح له مكة ونصره على اعدائه الأشداء نصرا عزيزا ومكن له من هؤلاء الأعداء الذين كانوا حجر عثرة فى سبيل الدعوة الى الله فكذلك رفع منزلته عنده فى الاخرة

ولما كان الا نسان باعتبار كونه انسانا قديفرط منه ذنب والذنوب من شأنها أن تنقص منازل درجات الجنة بشره الله تعالى بأنه حتى على فرض وقوع ذنوب منه فهى مغفورة لاتؤثر فى منزلته الأخروية فهو عزيز فى الدنيا عزيز فى الآخرة على أى حال وذلك واضح لاخفاء فيه الا ترى أنه لم يقع منه ذنب حين أخبره الله تعالى بأنه قد غفر له ذنبه المتأخر فلا ريب أن معناه على فرض وقوع ذنب . فكذلك ماقابله من قوله ماتقدم من ذنبك فان الغرض من العبارة شيء واحد وهو أن منزلتك الرفيعة فى الآخرة ثابتة لايؤثر عليها شيء حتى الذنوب التى من شانها الاقصاء عن نعيم الآخرة فانها بالنسبة لك لاتؤثر وذلك منتهى الحب والرضا وغاية القرب من رب العالمين

على انه صلى الله عليه وسلم كان اكثر النـاس خشية من الله تعالى واكثرهم عبادة له فقد روى البخارى مامعناه أنه كان يقوم الليل ويجهد نفسه بالعبادة وكان ينهى أصحابه عن أن يقلدوه فى عمله فقالوا له كيف ونحن احوج الى العبادة منك لان الله تعالى اخبرك بانه قد غفر لك ماتقدم من ذنبك وما تأخر فقال لهم عليه الصلاة والسلام انى اقربكم من الله واكثركم تقديرا لعظمته وجلاله فما افعله من العبادة لايشق على كما يشق عليـكم . ولقد عبر الاستاذ الأبوصيرى عن هذا المعنى بقوله. واذا حلت الهداية قلبا . نشطت للعبادة الاعضاء

فاذا علم الانسان ربه حق العلم . وقدره حق التقدير واخلص له كل الاخلاص تمكنت محبته من نفسه ولا ريب فى أن الحبيب يتلذذ بخدمة من يحب فلا يجد فيها مشقة ولانصبا بل يجد فيها كمال اللذة وتمام السعادة فلا يتأثر بدنه بضرر ولايشق عليه عمل

وهكذا كلما نسبه اليه اعداؤه عليه الصلاة والسلام من الذنوب فانه هراء

من القول منشاؤه الجهل بقدسية نفسه الكريمة وطهارتها التى كانت مثلا بين اعدائه قبل احبابه فهو مبرأ من كل عيب منزه عن كل نقيصة قبل البعثة وبعدها عليه الصلاة والسلام . ومن السخافات ماستدل به بعضهم من قوله تعالى(ووجدك ضالا فهدى) لان الضلال قبل البعثة ظاهر فانه عليه الصلاة والسلام كان فى بيئة فاسدة تعبد الاصنام وكان ابو طالب مربيه يعبدها معهم ومع ذلك فقد كان عليه الصلاة والسلام بعيدا عنهم ناقما عليهم وعلى آلهتهم حتى انه لم يحضر لهم مجلسا من مجالس المجون ولم يخالطهم فى عمل من اعمال الفوضى على أن من يكون فى بيئة كهذه لامناص من أن يكون حائراً فى أمره ضالا فى طريقه لايدرى ماذا يصنع بنفسه وبهم فالوحى هو الذى أرشده الى مايعمل معهم وهداه الى مايسلكه من السبيل فى اخراجهم من الظلمات الى النور وهل يفهم من الآية سوى ذلك بعد أن ثبت أنه صلى الله عليه وسلم لم يتأثر بمربيه أبى طالب حتى فى زمن الصغر ولم يعظم صنما من اصنامهم قط وبعد أن ثبت أنه حضر مجلسا من مجالسهم التى كانوا يتخذونها للتفاخر فالقى الله عليه النوم فلم يدر ماوقع فيها فاين الضلال الذى يريده الاعداء السخفاء.

هذا هو رأى بعض علماء المسلمين وهو أن الانبياء معصومون عن الكبائر مطلقا قبل البعثة وبعدها وهو حسن جميل

وبعضهم يرى أن العصمة ضرورية بعد البعثة أما قبلها فلا لان الانبياء قبل البعثة معذورون بالبيئة التى هم فيها خصوصاً أن الله تعالى لم يكلف أحدا فى مثل هذا الوقت فاذا وقعت منهم ذنوب كانت شائعة فى بيئتهم كشرب الخمر مثلا ونحوه فانهم لايكونون معصومين عنه فما نسب اليهم من الذنوب الكبيرة انما هو قبل البعثة لابعدها وهذا

القول هو المعروف عند الجمهور ولكن الاول أحسن منه لأن الذين يصطفيهم الله من خلقه ليرسلهم اليهم لابد أن يكونوا محل عناية الله سبحانه وحفظه فهو القادر على أن يعصمهم من الكبائر وهو القادر على أن يجنبهم ما انغمست فيه البيئة من الفساد كما وقع ذلك لنبينا عليه الصلاة والسلام فان الله قد حفظه من كل نقائص بيئته وحماه من كل صغيرة وكبيرة تنقص قدره الكريم أما القول بأنهم غير معصومين بعد البعثة الا فى شيء واحد وهو التبليغ عن الله تعالى فانهم معصومون فيه عن الكذب والخطأ والنسيان وما عداه فهم غير معصومين عنه فهو غير سديد لان الرسول الذى يرتكب الكبيرة ويحرمها على الناس محال أن يكون محل تكريم الناس فاذا وقع من الرسول أمر حرام فمعناه الترخيص للناس فى فعله فلا يصح أن يكون حراما عليهم نعم يصح أن يكون الرسول مختصا بأمور اقتضتها الضرورة كتعدد زوجات النبى صلى الله عليه وسلم ولكن ذلك كان بالوحى وكان من أجل الدعوة نفسها لان الدعوة محتاجة الى الربط بالقبائل ومحتاجة الى نساء ينقلن التشريع الخاص بهن فمن اجل ذلك اباح الله له ان يتزوج اكثر من اربعة على انه قيده اخيرا بهن حيث قال له لا يحل لك النساء من بعد ولا ان تبدل بهن من أزواج فكان هو أقل من آحاد امته فى هذا الموضوع لان لكل واحد أن يتزوج أربعة ويبدلهن بمن شاء بخلافه عليه الصلاة والسلام على أن تعدد الزوجات فى الشريعة الاسلاميه مقيد باقامة العدل بينهن وهو متعذر الا على من له الغلبة المطلقة والسلطان التام على شهوته ومن أولى به من الرسول عليه الصلاة والسلام فهو وحده الذى يستطيع اقامة العدل بين نساء كثيرات كاللاتى جمع بينهن عليه الصلاة والسلام

ولن يستطيع عاقل أن يقول ان النبى صلى الله عليه وسلم أكثر

من النساء لمجرد الشهوة كيف وهو الذى كان يعصب بطنه من الجوع وهو الذى كان مشغولا بعبادة ربه واصلاح البشر وهو الذى كان لايفرغ لحظة من تدبير شئون العالم وتبليغ رسالة ربه فهل الذى يكون على هذا الحال يصح أن يعنى بامر النساء كلا فانه لم يعدد ازواجه الا لغرض معنوى وهو الذى اشرنا اليه أما الشهوة فهى أمر ثانوى تقتضيه الفطرة الانسانية وليست مقصودة له عليه الصلاة والسلام

وليس الانبياء معصومين من الخطأ فى الامور الدنيوية فقد يخبرون بامر يظهر خلافه كما انهم غير معصومين عن الخطأ والنسيان فى غير التشريع الذى يوحيه الله اليهم لانهم بشر يجوز عليهم مايجوز على غيرهم على أن الله تعالى يحفظهم من كل شىء ينافى الدعوة الى الله تعالى كالامراض المنفرة واما مايقصه بعض المفسرين من أن الله تعالى قد ابتلى ايوب بمرض أكل جسمه حتى لم يبق منه سوى القلب واللسان فهو غير صحيح قطعا وغير مقبول والذى يدل عليه كتاب الله أن الله تعالى قد ابتلى ايوب بمرض فى بدنه وضياع لماله وتفرقة بينه وبين أهله فاما نوع المرض فينبغى أن لايكون منافيا للدعوة ومنفرا للناس لأن الانبياء يحفظهم الله من الامراض المعدية المنفرة للناس كالجذام والبرص وسائر الامراض الجلدية خصوصا التى يترتب عليها تشقق الجسم وتولد الديدان فيه لأن تلك حالة تعافها الناس نعم يصح أن يصابوا بها زمنا يسيرا ثم يبرؤا منها ليزيد اعتقاد الناس فيهم ولكن المولعون بالمبالغة والاغراق فى القصص الخيالية قد نسبوا الى ايوب المرض الجلدى العضال الذى ترتب عليه تناثر الدود من بدنه وسقوط لحمه حتى لم يبق منه سوى قلبه ولسانه وأنه مكث على ذلك سنين طوالا وهذا زيادة على مافى كتاب الله بلا دليل عليها بل العقل يكذبها قطعا وأما ضياع

المال والتفرقة بين الانسان وأهله فذلك أمر عادى كثير الوقوع فلا يحتاج الى تعليل وقد أخبر الله أنه صبر على بلائه وأنه قد عافاه ورد له مافقد من مال وجمع بينه وبين أهله واما ماحكاه الله عنه من قوله (مسنى الشيطان بنصب وعذاب) فمعناه أن الشيطان كان يوسوس له ليصرفه عن الصبر الذى به يعظم الاجر وكان يجد لمقاومة هذه الوسوسة عناء وتعبا فشكا الى الله تعالى ليصرفها عنه ومما لاشك فيه أن الشكاية لله تعالى لاتنافى الصبر بل هى جزء من الصبر لأنها خشوع لله ورجوع اليه فالمس معناه الوسوسة وقد عبر عنها بالمس لأن الموسوس يخالط الانسان ويتصل به وفى ذلك تماس وبالجملة فالله يعصم الأنبياء عما ينافى الدعوة اليه حسا ومعنى ومايقال غير ذلك فهو غير سديد

الحشر

بعد أن قامت الادلة على وجود اله متصف بصفات الكمال منزه عن صفات النقص وقامت الادلة على وجود رسل جاؤا بتوحيد ذلك الاله وتنزيهه عمالا يليق به فان تصديقهم فى كل مايبلغونه عن ربهم يكون ضروريا لايحتاج الى نظر واستدلال لانه مبنى على أنه من عند الصادق المعصوم عن الكذب والخطأ والنسيان فى كل مايبلغ عن ربه وقد أجمع الرسل فى كل زمان ومكان على الاخبار بان للانسان حياة أخرى وأنه لابد أن يبعث ثانيا بعد الموت وتستمر حياته بعد ذلك بلا انقضاء وهو مع تلك الحياة المستمرة إما سعيد فى نعيم خالد وملك دائم واما شقى فى عذب اليم . ذلك ما أخبر به الرسل جميعا وقد قامت البراهين القاطعة على صدقهم فواجب على من يؤمن بهم أن يجزم بما جاؤا به من ذلك ومن لم يجزم به كان كافرا بهم قطعا فمن ينكر الحشر بعدما

أخبر به الصادق الامين وجاء به كتاب الله تعالى المتواتر فليس بمسلم كما أنه لايدين بدين لأن جميع الأديان قررت الحياة الآخرة وان اختلفت فى كيفيتها

وهل الحشر من الامور التى تعلوا على الفهم بحيث ينبغى لنا ان نؤمن به بدون بحث أو هو من الامور التى للعقول مجال فى البحث فيها والجواب أن الحشر وان كان متوقفا على السمع بحيث لا يمكن للعقل أن يستقل بادراكه لو لم تات به الرسل ولكنه من القضايا التى تذعن لها العقول وتسلم بها مادامت تؤمن بالله ورسله فان الله الذى أوجد هذا العالم على هذا النظام الدال على أنه حكيم عليم قدير لا يشك عاقل فى أنه لا يصح لذلك الاله أن يهمل هذا العالم بدون حساب ولا عقاب ولا جزاء كما لا يصح أن يهدم ذلك البناء الرائع بدون ان يجدد أحسن منه ومن له قصر بديع الصنع ثم ساط عليه معاول هدمه بدون أن يجدده وعزم على تركه خرابا فانه يكون سفيها فى نظر كل عاقل وكذلك من له رعية يأمرها وينهاها من غير أن يجزى محسنها ويؤاخذ مسيئها فانه يكون عابثا لاقيمة لامره ولا نهيه على أن الانسان اذا تأمل فى أجناس المخلوقات من حيوان ونبات وجماد فانه يجدها تتطور فى وجودها فالجماد بالعمل فيه يرقى الى نبات والنبات يرقى الى حيوان وانسان لأنه يصير جزءا من اجسامهما بعدا كله والحيوان يرقى الى انسان لأنه كذلك يصير جزءا منه بعد أكله فالعقل فى هذه الحالة لا يسعه الا أن يقيس الانسان الذى هو أفضل أنواع المخلوقات على باقى الاجناس اذ لا يصح أن يحرم هو من الرقى وهى ترقى فلا بد له من حياة أرقى من هذه الحياة ماديا وأدبيا اذ ليس من المعقول أن يكون هذا النوع المفكر العالم الذى كان

سببا فى تعمير الكون وسخرت له جميع العوالم يفنى لا الى نهاية وينعدم كأنه لم يكن شيئا مذكورا وهذا المعنى ضرورى يجده كل عاقل من نفسه والعقول التى تجحد ذلك انما يغلب عليها الاباحة ويتملكها حب الحصول على القسط الاعلى من اللذات العاجلة فهى تنكر الحياة الآخره لما يترتب على اطلاق العنان لشهواتها من المؤاخذة والعقاب فى تلك الحياة وذلك خسران واضح وضلال مبين فانه لاينبغى أن يكون الانسان المتصف بالصفات التى تقتضى الخلود والبقاء الدائم من العلم والعقل والتفكير كالحشرات التى توجد وتنعدم دون عودة بل يكون على التحقيق كالسراب الذى لاوجود له اصلا فان الوجود الذى ينعدم لاالى نهاية كلا وجود

من أجل ذلك كانت عقيدة حشر الناس بعدموتهم غالبة على كل الامم وجاءت بها جميع الشرائع ولم يشذ سوى طوائف قليلة لاتاثير لهم على النفوس فى ذلك ولا قيمة لهم فى الوجود وكفاهم مقتا وذما أنهم زنادقة ملحدون خارجون على الله وعلى رسله واضعون اسس الاباحة والفوضى فى كل زمان ومكان

على ان القائلين بالحشر قد اختلفوا فى كيفيته فمنهم من يقول انه لايحشر سوى الاجسام لان الانسان هو الهيكل المادى المخصوص المشتمل على شكل وروح فالروح مادية أيضا وهؤلاء هم جمهور المتكلمين الذين ينكرون المجردات كما تقدم ومنهم من يقول انه لايحشر سوى الارواح فقط لأن الارواح هى الجواهر المجرة عن المادة الباقية وهى التى تدرك اللذة والألم والنعيم والشقاء وهؤلاء هم الفلاسفة الالهيون . ومنهم من يقول ان الذى يحشر هو الاجسام والارواح معا وهؤلاء هم لمحققون من علماء المسلمين كالغزالى والراغب والحليمى

وبعض علماء المعتزلة وهو رأى كثير من الصوفية وغيرهم وقد عرفت من المقدمة أن هذا الفريق يقول ان الارواح مجردة عن المادة لها أول فهى حادثة ولكنها تبقى بعد مفارقة ابدانها لاعمل لها لأن البدن للروح بمنزلة الآلة التى تعمل بها فلا بد لها منه فاذا أراد الله تعالى حشر الخلائق خلق لكل روح بدنا تعمل فيه وتتصرف كما كانت تتصرف فى الدنيا وبعبارة أخرى الروح الناطقة عندهم بمنزلة الملك المدبر لملكه والبدن مملكته فاذا فسد البدن تعطل ذلك الملك فاذا جاء دور عمله خلق الله له بدنا فأعاد له العمل والتصرف كما كان. ذلك هو رأى المحققين من المسلمين وهو حسن الا أن بعض المفكرين منهم يقول انه لايلزم على مذهبهم أن يكون الجسم الذى يخلقه الله هو نفس الجسم الذى كان موجودا فى الحياة الدنيا بل اللازم على رأيهم أن يخلق الله للروح الناطقة التى هى المطيع والعاصى والمثاب والمعاقب آلة تعمل بها سواء كانت تلك الآلة هى الجسم الاول التى كانت تعمل به وتتصرف فيه فى الحياة الدنيا أو كانت جسما آخر والمناسب المعقول ان يكون جسما آخر غيره أما أولا فلأن الحياتين مختلفتان ويجب أن يكون لكل منها استعداد يناسبه فكما أن الروح تربت فى الدنيا فى هذا الجسم الخاص الذى يناسب الدنيا فينبغى أن تتربى فى جسم خاص يناسب الحياة الاخرة

والنصوص الدينية تساعد على فهم ذلك المعني فقد ورد فى الحديث الصحيح أن النبى صلى الله عليه وسلم قال أرواح الشهداء فى حواصل طيور خضر تسرح فى الجنة كيف شاءت

وحوصلة الطائر معروفة وليس من المعقول أن تكون روح الشهيد محبوسة فى تلك الحوصلة وانما المعقول أن تكون متعلقة بمادة جميلة تشبه الطائر الاخضر تتربى فيها حتى تكمل فى يوم البعث على

الهيئة التى وردت فى بعض الاحاديث الاخرى وهى أن الاجسام فى الجنة على طول آدم وجمال يوسف وأنها فى النار تكون عظيمة الجرم حتى يكون ضرس الكافر كالجبل وبذلك التأويل تندفع كل الاشكالات التى وردت على حشر الأجساد بنفسها من استحالة إعادة المعدوم بعينه ومن انه اذا تولد آدمى من لحم آخر وعظمه فكيف يمكن حشرهما كاملين الى آخر ماسيأتى

ويرد على هذا الرأى أمور ثلاثة احدها انه ينافى قوله تعالى (وضرب لنا مثلا ونسى خلقه قال من يحيى العظام وهى رميم قل يحييها الذى انشأها أول مرة) فان المفسرين قد ذكروا أن بعض المعاندين من كفار قريش جاء الى النبى صلى الله عليه وسلم ومعه قطعة عظام ميت بالية ففركها بين يديه حتى صارت ترابا ونفخها فى الهواء ثم قال له اتزعم يامحمد ان ربك يحيى هذه بعد موتها فنزلت هذه الاية وهى بظاهرها تقضى ان الذى يعاد هى الاجسام الدنيوية بعينها. والجواب عن هذا أن آخر الآية صريح فى اعادة المثل لأن الله تعالى قال (اوليس الذى خلق السموات والارض بقادر على أن يخلق مثلهم بلى وهو الخلاق العليم) وذلك لأن الغرض الظاهر من الحشر انما هو اثابة المطيع عامل الخير وعقاب العاصى عامل الشر وقد عرفت أن المطيع العاصى المدرك هو النفس الناطقة ولما كان نظام خلق الله البديع يقتضى أن هذه النفس لاتعمل الا فى لأجسام التى هى بمنزلة الآلات التى يعمل بها العمال ويتصرفون فيها اقتضى هذا النظام أن يخلق الله لتلك الأرواح اجساما مثل الاجسام التى كانت تعمل فيها فى الحياة الدنيا وان كانت تختلف عنها صورة وشكلا بحسب مايناسب الحياة الآخرة

وفى ذلك رد بليغ على هؤلاء المنكرين الجاهلين لانه أولا يفهمهم

ان المعول عليه فى الحقيقة هو الروح لأنها هى الانسان الحقيقى فنظرهم الى مجرد الجسم قصور ويفهمهم من ناحية أخرى أن الله الذى خلق هذا العالم ابتداء قادر على أن يخلق مثل هذه الأجسام بعد فنائها فاعادة العالم ثانيا أمر هين لا يخفى الا على الاغبياء المعاندين

ثانيها أنه ينافى قوله تعالى (يوم تشهد عليهم السنتهم وايديهم وارجلهم بما كانوا يعملون) الآية فانه يفيد أن الذى يحشر انما هو الابدان التى عملت المعصية فى الدار الدنيا اذ لا معني لشهادتها فى الآخرة سوى اعادتها خصوصا انه قد صرح بانها تنطق بالشهادة فى قوله تعالى وقالوا لجلودهم لم شهدتم علينا قالوا أنطقنا الله الذى انطق كل شيء

ولهم أن يجيبوا عن هذا بأنه من قبيل حفظ الصور الناطقة فالذى يرتكب ذنبا يحفظ الله صورته ويعرضها عليه يوم القيامة كما يفعل المصورون الذين يأخذون الصور فاما شهادة اللسان فظاهرة لأنه آلة النطق واما شهادة الرجل واليد فتكون شهادة عملية اذ هى المباشرة للذنب اما بالقبض عليه أو السعى اليه وصورة تلك المباشرة محفوظة فلا يتأتى نكرانها ومن هذا القبيل نطق الجلود اذ لا مانع من ان الله تعالى يحفظ صورة الانسان الذى يزنى مثلا ويعرضوها عليه يوم القيامة وفى ذلك دلالة على الفعل اقوى من دلالة النطق والمراد بالجلود الفروج فهى كناية عنها كما قال بعضهم على أنه لا مانع من أن يخلق الله فيها نطقا حقيقيا بمعنى أن الجسم الذى يباشر معصية يحفظ الله صورته ويخلق فى كل اجزائه نطقا لأن الذى يخلق النطق فى الجزء الحقيقى لا يعجز عن أن يخلقه فى الجزء الصورى . وبالجملة ان الذى يشهد وينطق انما هى الصور المحفوظة لا الأجسام الحقيقية فما يجوز صدوره من الاجسام الحقيقية وان كان خارقا للعادة لأن قدرة الله صالحة لذلك يجوز

صدوره عن الصور المحفوظة على أن دلالة الصور المحفوظة على الذنب أقوى واوضح لانها تدل دلالة فعلية مشاهدة لايمكن نكرانها كما ذكرنا . ثالثها انه يلزم عليه أن يكون المثاب والمعاقب غير الشخص الذى فعل الخير والشر وهو باطل عقلا . والجواب أن المثاب والمعاقب انما هى النفس الناطقة التى بها الادراك وعليها مدار التكاليف اذ لولاها لكان الأنسان بمنزلة الحيوان الذى لايثاب ولا يعاقب وقد يقال إن الجسم به حاسة تدرك اللذة والالم فاذا لم يحشر هو وحشر مثله كان المثاب باللذات الجسمانيه غير الجسم الذى فعل الخير والمعاقب غير الجسم الذى فعل الشر وذلك ينافى عدل الله المطلق . والجواب أن اللذات او الآلام الجسمانية إنما يعول عليها اذا ترتبت عليها زيادة فى نعيم الروح أو عذابها اما إذا كانت لاتزيد فى ادراك الروح ولا تنقص منه شيئا فانها لاقيمه لها الا ترى ان البهائم فى الآخرة لاتعذب ولا تنعم وتصير ترابا اذ لاعبرة بنعيم الاجسام او شقائها بل العبرة للارواح فلا اشكال هذا هو رأى من يقول ان الذى يحشر هو الروح مع جسم مماثل للجسم الدنيوى اذ لادليل من الكتاب او السنة يدل قطعا على أن الذى يحشر هو غير ذلك الجسم وما ورد من ذلك ظاهرا فقد عرفت معناه فلا حاجة حينئذ للقول بما قد تقف عنده العقول

أما الفريق الآخر فانه يقول إن المعاد هو نفس ذلك الجسم الذى كانت تعمل فيه الروح فى الدنيا وهذا القائل متفق مع من يقول إن الذى يحشر هو الأجسام لاغير فليس هناك أرواح مجردة تبعث معها فالفريقان يقولان ان الذى يحشر هو الأجسام الدنيوية بعينها وهذان لاير دعليهما شىء من ذلك الذى ذكرنا ولكن يرد عليهما أمور

أولا أن الأجسام بعد تفرقها تصير ترابا فتصبح سمادا للزرع وشجر

الفاكهة فيأ كله الناس والدواب فيصير جزءا من أجسامهم وعلى هذا لايتأتى حشر الاجساد لأنها إما أن تؤخذ من جسم الآكل فيكون ناقصا فلا يحشر بعينه واما ان لاتؤخذ منه فيحشر المأكول منه ناقصا وكلاهما غير المفروض وبهذا يعلم أنه لاحاجة الى قولهم لو فرض وأكل آدمي آدميا آخر وصار جزءا من جسمه الخ لان هذا الفرض لاحاجة اليه بعد ماسمعت من أن أجسام الموتى تصير سمادا يتولد منها مايأ كله الاحياء من فواكه وحبوب وغيرهما على أن فرض أكل الانسان غيره أمر واقع محقق كما هو الحال فى بلاد نيام فانهم كانوا يأكلون أعداءهم الذين يتغلبون عليهم فى الحروب وغيرهم

والجواب أن الذى ندعيه هو حشر الاجزاء الأصلية وهى الاجزاء التى اذا تم خلقها فى الانسان فى بطن أمه ينفخ فيه الروح بحيث لاتتعلق به الروح الا اذا تم تكوين تلك الاجزاء أما مازاد على تلك الاجزاء من النمو فانه لاقيمة له فاذا أكل الأنسان آدميا بعد ولادته وصار جزءا من بدنه فانه ينزع منه اذا توقف عليه تمام الأجزاء الاصلية للمأكول. ولكن هذا الجواب انما ينفع اذا كانت أجزاء الجنين الأصليه التي لاتتعلق الروح الا عند تمامها غير مخلوقه من انسان آخر ولكن إذا فرض وأكل الانسان آخر فصار جزء من المأكول منيا وتخلق من ذلك المنى مولود فان الاشكال يعود كما بدا لأنه لايخلو أما أن يحشر ذلك المولود على حدة أو يرجع الى الآدمى المأكول الذى هو جزء منه والجواب أن هذا الفرض لايصح التعويل عليه فى البراهين العقلية وانما الذى ينفع هو الوقوع بالفعل وذلك مالاسبيل اليه لأنه يجوز أن يحفظ الله جزء الآدمى المأكول من أن يصير منيا أو لايوجد منه مولود كما يجوز أن يأمر ملكا من الملائكة بحفظ

الأجزاء الاصلية من أن تكون فاكهة أو حبوبا حتى لايأكلها أحد فيتولد منها منيه

ثانيا لوأعيد الجسم بعينه بعد عدمه كان العدم متخللا بين الشيء ونفسه وهو محال بيان ذلك أن الشيء الموجود فى زمان لو انعدم فى ذلك الزمان ثم وجد بنفسه بعد ذلك كان معناه أن الموجود السابق هو بعينه الموجود الثانى بدون تفاوت

فيكون العدم قد توسط بين الشيء الموجود اولا وبين ذلك الشيء بنفسه الموجود ثانيا

وتخلل العدم بين الشيء ونفسه محال لأنه يستدعى ان يتقدم الشيء على نفسه فى الوجود فزيد الذى وجد اليوم متقدم على زيد نفسه الذى سيوجد بعد العدم فزيد متقدم على نفسه فى الوجود وهو باطل فلابد ان يكون الموجود بعد العدم غير الموجود قبله حتى يمكن تخلل العدم بينهما وأنتم تقولون إنه عينه والجواب أن العدم لم يتخلل هنا بين الشيء ونفسه وانما تخلل بين زمان الوجود فزيد المتصف بالوجود اليوم يتصف بالعدم غدا ويتصف بالوجود بعد غد فلا يقال إن زيدا تقدم على نفسه فى الوجود وانما يقال ان وجود زيد فى ذلك الزمن فصل بينه وبين وجود زيد فى الزمن الثانى بالعدم ولا شك أن الزمانين مختلفان فالعدم لم يفصل بين الشيء ونفسه . وبعضهم يقول انه لامانع من أن يتخلل العدم بين الشيء ونفسه اذا اختلف ذلك الشيء بالاعتبار فانه يصح أن يكون زيد الموجود أولا متصفا بعوارض خارجة عن ذاته تجعله غير زيد الموجود ثانيا المتصف بعوارض غير العوارض الأولى فهو وان كان متحدا فى ذاته الا أنه مختلف بالاعتبار ولكن هذا ليس بشيء لان الاختلاف بالاعتبار لا يمنع تخلل العدم بين

الشيء ونفسه بحسب العوارض المشخصة

ثالثا قالوا اذا اعيد المعدوم بعينه فانه لا يخلو اما أن يعاد وقته الذي وجد فيه (يعني وقت الحدوث) واما ان لا يعاد فان اعيد وقت الحدوث معه كان مبدأ الا معادا لانه وجد في ذلك الوقت ابتداء فوجوده فيه ثانيا هو بعينه وجوده فيه أولا وان لم يعد الوقت الاول فلا يكون اعادة للمعدوم بعينه لان الوقت من جملة العوارض المشخصة للشيء فاننا نعلم بالضرورة أن الموجود في ذلك الزمان غير نفسه باعتبار أنه موجود قبل هذا الزمان

والجواب أنا نختار أن الوقت الأول غير معاد ولا يلزم من عدم اعادته عدم اعادة الموجود فيه بعينه لاننا نريد من اعادة المعدوم بعينه اعادته بجميع العوارض المشخصة له في الخارج والوقت ليس منها فان زيدا الموجود في هذه الساعة هو بعينه الموجود في الساعه التي تليها ولا تغاير بينهما الا في الذهن ولا يصح أن يقال ان الوقت من المشخصات لأنه لو كان كذلك لتبدلت الأشخاص في كل زمان فيكون زيد الموجود في هذه الساعة غير زيد الموجود في الساعه التي بعدها في الخارج وهذا لا يقول به عاقل

هذه هي الاعتراضات التي وردت على القايلين بحشر الأجساد الموجودة في الحياة الدنيا بعينها وقد علمت الجواب عنها وظاهر النصوص تؤيدها وان كان القائلون بحشر اجسام اخرى مثلها قد اولوا تلك النصوص على الوجه الذي سمعت ومن هذا تعلم أن كل واحد من الفريقين قد دافع عن رأيه ولم ينهزم أمام مايرد عليه بل أجاب عنه بما يقنع فيصح الأخذ بواحد منهما إلا انه يجمل بطالب العلم أن يراعي مقتضى الحال فيسلك مع من يخاطبه السبيل الذي يلائم ادراكه ويمشي

معه فى الطريق التى توصله الى الاعتقاد فى أنه لابد من حشر الارواح مع اجسام وهل هذه الاجسام هى بعينها الموجودة فى الدنيا أو هى اجسام اخرى يخلقها الله مثلها

اما الفلاسفة الذين يقولون بحشر الارواح فقط فان قولهم هذا يصطدم مع نصوص الدين الاسلامى الكثيرة المتواترة فانها تدل من غير شك على حشر الأجسام غايته انها لا دلالة فيها قطعا على انها هى هذه الأجسام او اجسام مثلها . وقد عرف بعض فلاسفة المسلمين الروح بانها جوهر مجرد عن المادة ذاتا لا فعلا بمعنى أنها وان كانت غير مادية فى نفسها ولكنها محتاجة الى المادة من حيث العمل والتصرف فلابد لها من مادة تقوم بها وهى الاجسام التى تعمل فيها فى الدنيا او مثلها لتعمل فيها فى الآخرة ومع هذا فقد أخطأ ذلك القائل الذى عرف النفس بهذا التعريف وتبع الفلاسفة الذين يقولون بحشر الأرواح فقط فانه قد ناقض نفسه اذ لا معنى لحشرها وحدها لا عمل لها ولا فائدة منها ما دامت مادتها التي تتعلق بها معدومة ولا دليل على أن الجسم يعدم ويبعثه الله من العدم أو تبقى أجزاؤه فيجمعها الله تعالى ويحشرها وهذا المبحث معروف بان الحشر اما عن عدم واما عن تفريق

مبحث عذاب القبر وسؤال الملكين

قد وردت الاحاديث الصحيحة بان الموتى يعذبون فى قبورهم وينعمون بحسب اعمالهم كما ورد أنهم يسألون من ملكين يقال لاحدهما منكر وللاخر نكير عما كانوا عليه من عقيدة ولا ريب فى أن ذلك ممكن لا وجه لاستبعاده فمن ينكره بشبهة أن العقل يجزم بان الميت لا يدرك الا اذا وجدت فيه الحياة كاملة وليس من الممكن تطبيق هذه القاعدة على كل

الاموات فقد يقطع جسم الميت اربا ولا يدفن وقد يحرق ويذرى فكيف يقال ان الحياة قد أعيدت له فى هذه الحالة مع أن المشاهد غيرها والجواب سهل هين وهو انك قد عرفت أن المحققين من المسلمين يقولون ان الانسان ليس هو عبارة عن ذلك الجسم فقط بل هو جسم وروح وأنه لا يلزم أن تتعلق الروح بكل أجزاء البدن بل يكفى وجود اى جزء منه فمعنى ان الميت يعذب ويثاب بعد موته أن روحه المتعلقة ببدنه تكون معذبة أو منعمة وليس معنى هذا انه يحيى حياة نراها لو شئنا كلا بل هو يكون فى نعيم اوشقاء ولكن لا يشعر بذلك أحد من الاحياء ألا ترى أن النائم يتلذذ فى نومه ويتألم والناس الذين يرونه لا يشعرون فتلك حالة تقرب للادراك كيف يعذب الموتى فى قبورهم او بعد الموت مطلقا وان لم يدفنوا فالله القادر الذى لا يعجزه شىء يعذب روح الميت وينعمها من حيث لا يشعر الأحياء.

وبالجملة فالعقل لا يحيل عذاب القبر ولا سؤال الملكين وقد وردت السنة الصحيحة بذلك ودل عليه ظاهر كتاب الله تعالى فانكاره لا يصح وكذلك كل ماورد به الشرع من الحوض والصراط والميزان وغير ذلك من الأمور السمعية فانها ممكنة وقد ورد بها الشرع فلا معنى لانكارها اعتمادا على شبه عقلية واهنة وقد اشبعنا الكلام عليها فى الجزء الثانى من كتاب الاخلاق قسم "العقائد. والله تعالى المسؤل أن يجعل اعمالنا خالصة لوجهه الكريم وان يتقبل منا انه هو السميع العليم

اصلاح خطأ

وقع اثناء الطبع بعض الاخطاء المطبعية وقد تداركناها فيما يلي

صفحة	سطر	خطأ	صواب
١٤	١٨	ثلاث	ثلاثة
٦٢	١٧	الا له إذا	الا له الا إذا
٦٤	٢٢	لايتحزى	لايتجزأ
٧٥	٨	بالقدم	بالعدم
٧٥	١٨	فى وجوده	وجودها
٨٤	٢٣	بنزيه	بتنزيه
٩٢	١٤	هى تكون	هى أن تكون
٩٢	٢٢	خطائه	خطئه
١٠٤	٢٢	منشاؤه	منشؤه
١٢٥	١٣	طبيعة	طبيعية هى
١٣١	١١	بعضه	بعض
١٣٩	١٣	عرفتها	عرفتهما
١٤٥	١٥	كونه	كون
١٤٥	١٧	اصلاق	اطلاق
١٧٢	٢٠	شانا	شأن
١٨٨	٣	الجزع	الجذع
١٩١	١٧	مشورة	مشهورة
١٩١	٢٢	لعن ناقة	لعن الله ناقة
١٩٢	٧	اليهما	اليها
١٩٢	٢٠	التقارب	المتقارب

محتويات الكتاب

الموضـــوعات رقم،

مقدمة مشتملة عل مباحث ٣

المبحث الاول ـــ تعريف علم الـكلام

المبحث الثانى في أسماء هذا العلم وبيان أن الاسلام دين النظر والاستدلال ٩

المبحث الثالث فى ترجمة أئمة علماء الـكلام ١٣

المبحث الرابع فى أحكام الواجب والممكن والممتنع ١٦

خواص الواجب ١٨

خواص الممكن ٣٠

احكام الممكن ٣٢

المبحث الخامس فى الجواهر والاعراض وما يتعلق بذلك ٤٠

تعريف الجوهر والعرض ٤١

اقسام الجوهر ٤٣

اقسام العرض ٤٤

مبحث الـكم ٤٤

مبحث الكيف ٤٦

الموضـــوعات رقم

الباب الاول

فى صفات الواجب (احكامها وحقيقتها)	٥٥
صفة الوجود ودليله	٦٣
صفة القدم	٧٤
البقـاء	٧٧
مخالفته تعالى للحوادث	٧٨
صفة القيام بالنفس	٨٩
صفة الوحدانية	٨٩
دليل الوحدانية	٩٠
صفات المعاني	٩٦

(العــــلم)

دليل العلم	١٠١
تعلقات العلم	١٠٣
السمع والبصر	١٠٥
الارادة والمشيئة	١٠٨
القدرة والتكوين	١١٢
ادلة صفة التكوين	١١٣
صفة الكلام	١١٧
الحياة	١٢٥

الموضـــوعات	رقم

الباب الثانى

في أفعال العباد (مقدمـــة) ١٢٦
بيان المذاهب فى افعال العباد ١٢٨
مبحث المتولدات ١٤٩

مســـألة

هل المقتول ميت باجله ١٥١

الباب الثالث

فى السمعيات ١٥٥
رؤية الله تعالى ١٥٧
بعثة الرسل صلوات الله عليهم (عددهم) . . ١٦٧
الفرق بين الرسول والنبى . . ١٧٠
معجزة الرسل ١٧١
حاجة الناس الى الرسل . . ١٧٤
بعثة سيدنا محمد خاتم النبيين . ١٧٦
ماورد من الشبه على اعجاز القرآن والرد عليها جميعها . . . ١٨٨
عصمة الانبياء ٢٠٠
الحشر ٢١٣
مبحث عذاب القبر وسؤال الملكين ٢٢٣